

Trierer Theologische Zeitschrift 1999

PASTOR BONUS

108. Jahrgang



V 106:108

PAULINUS VERLAG

2000 P 246

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1999

I. Aufsätze

DAHLM, Albert: Sakramententheologie im Licht des Mysterium Crucis. Über den Zugang zum Sakramentalen vom Kreuz her	169-183
ECKERT, Jost: Der neue Kult im Neuen Bund nach Paulus	40-61
GÖBEL, Wolfgang: Das fragliche Glück der Guten. Überlegungen zur Realität einer ethischen Welt	184-199
HAAG, Ernst: Die Ehe des Propheten Hosea	1-20
HALLERMANN, Heribert: Kirchliche Ämter ohne sakramentale Grundlage? Die Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen und -referenten in der kirchlichen Rechtsordnung	200-219
HEINZ, Andreas: Der erste Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an einer deutschen Theologischen Fakultät (Trier 1950)	291-304
KLAUSNITZER, Wolfgang: Eine Kirche oder Einheit der Kirchen? Ökumenische Zielvorstellungen und ekklesiologische Grundlegungen	220-231
KRANEMANN, Benedikt: Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung einer deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert	253-272
LURZ, Friedrich: Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft	273-290
MOSIS, Rudolf: Reden und Schweigen. Psalm 77 und das Geschäft der Theologie	85-107
REISER, Marius: Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz	62-81
SCHNEIDER, Michael: Zur Priesterausbildung heute	232-243
STUDER, Basil: Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo ...	123-138
SEDLMEIER, Franz: „Höre, Israel! JHWH: Unser Gott (ist er) ...“ (Dtn 6, 4 f.)	21-39
WITSCHEN, Dieter: „Menschen-Tugenden“. Eine übersehene Dimension des Menschenrechtsethos	139-153

II. Kleinere Beiträge

FISCHER, Balthasar: Anfänge in Gemeinsamkeit. Erinnerungen eines Beteiligten an die Gründung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten (AKL) vor 50 Jahren	305-312
LEDURE, Yves: Religion in einer säkularisierten Gesellschaft oder der pilgernde Mensch	154-158
LOHFINK, Norbert: Alttestamentliche Exegese und Liturgiewissenschaft	313-318
MOSIS, Rudolf: Zur Wiedergabe des vierten Hochgebets im deutschen Meßbuch ...	325-333
SAUSER, Ekkart: Zwei Marienikonen. Geschichte und theologische Aussage	159-163
VORGRIMLER, Herbert: Liturgiewissenschaft: für Theologie und Kirche lebensnotwendig	319-324

III. Besprechungen

BREITBACH, Udo: Die Vollmacht der Kirche (Krämer)	244-245
FRANZ, Ansgar: Streit am Tisch des Wortes (Haag)	333-335
FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie II (Reiser)	245-246
GEROSA, Libero: Das Recht der Kirche (Müller)	166-167
NIESWANDT, Reiner: Abrahams umkämpftes Erbe (Bohlen)	246-248
OHLIG, Karl-Heinz: Ein Gott in drei Personen (Stubenrauch)	164-165
RAU, G./REUTER, H. R./SCHLAICH, K.: Das Recht der Kirche I-III (Krämer)	248-249
SCHMITZ, Philipp: Fortschritt ohne Grenzen (Weber)	167
SCHOCKENHOFF, Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde (Weber)	82
STEINMETZ, Franz Josef: Die göttliche Unbekannte (Genn)	165-166
VEAUTHIER, F. Werner: Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie (Schüßler) ...	249-250
WEHR, Lothar: Petrus und Paulus (Reiser)	82-83
WOLLBOLD, Andreas: Kirche als Wahlheimat (Feilzer)	250-252

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Ernst Haag
Die Ehe des Propheten Hosea

Franz Sedlmeier
„Höre, Israel! JHWH: Unser Gott (ist er) . . .“
(Dtn 6, 4 f.)

Jost Eckert
Der neue Kult im Neuen Bund nach Paulus

Marius Reiser
Bibel und Kirche – Eine Antwort
an Ulrich Luz

Besprechungen

Neue theologische Literatur

108. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945
Paulinus Verlag, Trier

1 1999

INHALT

AUFSÄTZE

Ernst Haag: Die Ehe des Propheten Hosea	1
Franz Sedlmeier: „Höre, Israel! JHWH: Unser Gott (ist er) ...“ (Dtn 6, 4 f.)	21
Jost Eckert: Der neue Kult im Neuen Bund nach Paulus	40
Marius Reiser: Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz	62

BESPRECHUNGEN	82
---------------------	----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	84
-----------------------------------	----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier
PD Dr. Franz Sedlmeier, Schillerstraße 53a, D-85055 Ingolstadt
Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Straße 30, D-54329 Konz
Prof. Dr. Marius Reiser, Saarstraße 21, D-55099 Mainz

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier,
Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlags sowie der Firma
buch Weger, Frankfurt, bei.

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonne-
ment 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheini-
gung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein
Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Ver-
lag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte,
insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeit-
schrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotoko-
pie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesonde-
re von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähn-
lichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen
Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines
gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken
gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wis-
senschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten
zu erfragen sind.

Die Ehe des Propheten Hosea

Kein Auftrag Jahwes an einen alttestamentlichen Propheten hat je auf Bibelleser so anstößig und skandalumwittert gewirkt und entsprechend phantasievolle Auslegungen erfahren wie der an Hosea: „Geh, nimm dir ein Hurenweib und Hurenkinder“ (Hos 1, 2b) und dessen Variante: „Geh, liebe eine Frau, die (schon) Geliebte eines Freundes ist und Ehebruch begeht“ (Hos 3, 1a)! Inzwischen hat die Diskussion¹ über die Ehe des Propheten Hosea jedoch darin weitgehend Übereinstimmung erzielt, daß die Annahme eines bloß visionären Geschehens ohne Anhaltspunkt im Text ist und daß daher die Faktizität des in dem Auftrag Jahwes geforderten Tuns keinem Zweifel mehr unterliegt, daß aber die Interpretation des Auftrages Jahwes unbedingt dessen redaktionsgeschichtlichen Ort in der Textkomposition von Hos 1–3 zu berücksichtigen hat. Offen geblieben ist trotz einer Reihe von Einzeluntersuchungen² die Frage, wie man sich den in dem Auftrag Jahwes angesproche-

¹ Zu Rate gezogen wurden die Kommentare von J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983; F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Hosea* (AB), New York 1980; A. DEISSLER, *Hosea – Joel – Amos* (NEB), Würzburg 1981; W. RUDOLPH, *Hosea* (KAT XIII/1), Gütersloh 1966; H. W. WOLFF, *Hosea* (BK XIV/1), Neukirchen 1965. ³1976; dazu die Monographien von M. TH. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Freiburg 1996; H. SIMIAN-YOFRE, *El Desierto de los Dioses. Teología e Historia en el Libro de Oseas*, Córdoba 1993; A. WEIDER, *Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1–3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch* (FzB 71), Würzburg 1993; G. A. YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea*, Atlanta 1987; S. BITTER, *Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1975.

² Zu Hos 1–3 vgl. A. SCHENKER, *Kinder der Prostitution. Kinder ohne Familie und ohne soziale Stellung. Ein freundschaftliches *Sed contra* für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1*, in: *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil* (FS – L. Ruppert) (FzB 88), Würzburg 1998, 355–370; L. SCHMIDT, *Bemerkungen zu Hosea 1, 2–9 und 3, 1–5*, in: *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie* (FS – H. D. Preuß), Stuttgart 1992, 155–165; L. RUPPERT, *Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von Hos 1–3*, in: FS – J. Schreiner, Würzburg 1982, 163–182; DERS., *Erwägungen zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte von Hos 1–3*, BZ 26 (1982) 208–223; B. RENAUD, *Osée 1–3: Analyse diachronique et Lecture synchrone*, *Problèmes de Méthode*, RevSR 57 (1983) 249–260; DERS., *Le Livret de Osée. Un Travail complexe d'Édition*, RevSR 56 (1982) 159–178; J. SCHREINER, *Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts* (zu Hos 1, 2–2, 3; 3, 1–5; BZ 21 (1977) 163–183.

nen Sachverhalt in der Biographie des Propheten vorzustellen hat, in welchem Verhältnis der Auftrag Jahwes in Hos 1 zu dessen Variante in Hos 3 steht und wo das Kerygma der dem Propheten aufgetragenen Zeichenhandlung traditionsgeschichtlich seine Verankerung im Jahweglauben hat. Zu der hier nur in Umrissen aufgezeigten Problematik wollen die folgenden Ausführungen zu Hos 3, 1-5 einen Lösungsvorschlag erarbeiten.

I. Hos 3, 1-5: Literarische Gestalt

A. Zur Literarkritik

Die von Hos 2 und 4 klar abgegrenzte Perikope birgt literarkritisch schon am Anfang von 3, 1a ein Problem: Gehört „nochmals“ (*ôd*) zu der Einleitung der Jahwerede („und Jahwe sprach nochmals zu mir“) oder zu dem Auftrag Jahwes an den Propheten („geh nochmals, liebe eine Frau“)? Die Antwort auf die syntaktisch nicht eindeutig zu entscheidende Frage ist nicht ohne Belang für das inhaltliche Verständnis der Perikope, insofern in jedem Fall das in Hos 3 berichtete Geschehen mit dem in Hos 1 dargestellten eng verbunden wird. Legt sich hier schon der Verdacht auf eine Einfügung der Partikel *ôd* durch einen Redaktor des Buches Hosea nahe, so wird dieser Eindruck noch durch die folgende Überlegung verstärkt. Beachtet man nämlich, daß die Partikel *ôd* vor dem Imperativ „geh“ (*lêk*) steht, der auch den ersten Auftrag Jahwes an den Propheten eröffnet (1, 2b), daß aber nur dort die Ausführung des Auftrages mit dem gleichen Verbum „gehen“ (*hâlak*) dargestellt wird (1, 3a), während hier ganz andere Verben folgen (3, 2 f.), dann wird dadurch nicht nur die literarische Selbständigkeit und Verschiedenheit der beiden Berichte bestätigt, sondern darüber hinaus auch deutlich, daß hier ein Redaktor des Buches Hosea den Imperativ „geh“ (*lêk*) offenbar zum Anlaß genommen hat, um mit der Vorschaltung der Partikel *ôd* den ersten Auftrag Jahwes an den Propheten mit dem zweiten inhaltlich zu verbinden.

Gegen die Ursprünglichkeit von 3, 1b spricht, daß Jahwe sich hier in der dritten Person einführt und daß der nachfolgende, konzessiv gedachte Nominalsatz („obwohl sie sich anderen Göttern zuwenden“) in deuteronomischer Ausdrucksweise die Hinwendung (Dtn 31, 18.20) der Söhne Israels (Dtn 28, 69; 31, 19.22 f.; 32, 8.51; 33, 1; 34, 8) zu anderen Göttern (Dtn 5, 7; 6, 14; 7, 4 u. a.) beschreibt. Hosea selbst hat die Forderung des ersten Gebotes in eine andere Sprache gefaßt (Hos 13, 4). Auch der Hinweis auf das abtrünnige Israel als „Liebhaber von Traubenkuchen“ in 3, 1b entspricht der Vorstellungswelt einer spä-

teren Epoche von dem Kult fremder Gottheiten (Jer 7, 18; 44, 19). Die Aussage 3, 2 macht literarkritisch ganz den Eindruck der Ursprünglichkeit, was wahrscheinlich auch für die eigenartige Bemessung der Getreidemenge gilt („einen Homer Gerste und einen Letech Gerste“). Wenn G hier an zweiter Stelle „einen Schlauch Wein“ nennt, könnte diese Lesart, falls nicht einfach eine Freiheit des Übersetzers vorliegt, einen Hinweis auf eine andere, uns heute allerdings nicht mehr verfügbare Textüberlieferung enthalten. Auf den im Parallelismus membrorum gestalteten Vers in 3, 3a folgt in 3, 3b eine isoliert dastehende Aussage, die unter Beibehaltung von M gegensätzlich wiedergegeben wird: entweder „auch ich (verhalte mich) dir gegenüber entsprechend“ oder (mit adversativem Verständnis der Partikel *gam* nach Neh 5, 8; Am 4, 6; Mi 6, 13) „ich dagegen (halte) zu dir!“ Bedenkt man, daß die Aussage in 3, 3b aller Wahrscheinlichkeit nach erst im Hinblick auf die Umkehrankündigung in 3, 5a formuliert worden ist, dann liegt hier wohl der Zusatz eines Ergänzers vor, der auf die ungebrochene Liebe des Propheten zu der Frau auch und gerade bei der Durchführung der Zeichenhandlung verweist.

Nachdem in 3, 3a die Durchführung der Hosea aufgetragenen Zeichenhandlung mit deren Deutung abgeschlossen hat, folgt in 3, 4 eine weiterführende Deutung, die ebenso wie die Aussage in 3, 1b mit einem für die Zeichenhandlung fremden Vokabular ausgestattet ist. Sowohl die Aufzählung von König und Führer, Schlachtopfer und Mazzebe sowie Efod und Terafim, die alle in dem Auftrag Jahwes an den Propheten nicht einmal andeutungsweise erwähnt werden, wie auch die bei Hosea nur an sekundären Stellen (2, 1 f.; 3, 1.4 f.; 4, 1) vorkommende und auf deuteronomischen Sprachgebrauch verweisende Bezeichnung des Jahwevolks als „Söhne Israels“ wecken Zweifel an der Ursprünglichkeit der Deutung in 3, 4, die allem Anschein nach das Werk desselben Bearbeiters ist wie die Aussage in 3, 1b.

Mit der Einleitung „danach“ faßt 3, 5a den auf das Gericht Jahwes folgenden Akt der Umkehr Israels in den Blick und damit die Auswirkung eines Offenbarungshandelns Jahwes, für die in der Zeichenhandlung des Propheten eine gattungsspezifische Entsprechung fehlt. Als Fortsetzung der weiterführenden Deutung im 3, 4 gehört 3, 5a ebenfalls zu der hier erkennbaren Bearbeitungsschicht. In 3, 5b dagegen liegt, wie die neue, nicht mehr auf das Gericht Jahwes in der Vergangenheit, sondern auf die Wiederherstellung Israels in der Zukunft blickende Zeitangabe „am Ende der Tage“ andeutet, der Zusatz eines Ergänzers zu der Bearbeitung in 3, 5a vor.

Faßt man das Ergebnis der Literarkritik zusammen, dann erkennt man in dem Abschnitt 3, 1a.2.3a eine Grundschrift, die in 3, 1b.4.5a

eine durchgehende Bearbeitung erfahren hat. Zusätze liegen vor in 3, 3b und 3, 5b.

B. Zur Formkritik

1. Die Grundschrift

Der Text der Grundschrift lautet in deutscher Übersetzung:

- 3, 1 Jahwe sprach zu mir:
Geh, liebe eine Frau,
die Geliebte eines Freundes ist
und Ehebruch begeht!
- 2 Da kaufte ich sie mir
für fünfzehn Silberstücke,
für einen Homer Gerste
und für einen Letech Gerste.
- 3 Und ich sprach zu ihr:
Viele Tage sollst du mir verbleiben,
und nicht sollst du huren
und nicht einem Mann gehören.

a) Struktur und Intention

Der Aufbau der Perikope ist, wenn man die Einführung der beiden Sprecher als Struktursignal wertet, durch drei gleich lange Abschnitte zu je vier Stichen gekennzeichnet. Nachdem im ersten Abschnitt Jahwe dem Propheten den Auftrag zu einer Zeichenhandlung mit einer ihm dazu angezeigten Frau erteilt und der Prophet dafür im zweiten Abschnitt die nötige Voraussetzung geschaffen hat, schließt die Darstellung im dritten Abschnitt mit der Deutung des die Zeichenhandlung erfüllenden Geschehens. Auffällig ist die Rahmung der im Zentrum berichteten und die Realität des Geschehens verbürgenden Aktion des Propheten durch zwei sie deutende Reden. Während im ersten Abschnitt die Jahwerede dem Propheten Liebe für die von ihm aufgenommene Gemeinschaft mit der Frau gebietet, entfaltet im dritten Abschnitt die Prophetenrede die Tragweite des Auftrages Jahwes für das Leben in der Gemeinschaft mit der Hosea angezeigten Frau. Hierbei wird ein für die Darstellung der Perikope charakteristisches Spannungsverhältnis erkennbar. Während auf der einen Seite das Redegefälle von Jahwe zu Hosea hin den für die Zeichenhandlung grundlegenden Offenbarungsvorgang hervorhebt und in diesem Rahmen den Prophe-

ten der Frau gegenüber als den Repräsentanten Jahwes ausweist, erfährt auf der anderen Seite der Prophet – im Rahmen des gleichen Offenbarungsvorgangs – die Frau als die Repräsentantin Israels in dessen Schuldverhaftung vor Jahwe. Die Lösung dieses Spannungsverhältnisses wird gleich zu Beginn des Auftrages Jahwes ausdrücklich angesagt, nämlich durch die den Gegensatz Jahwes zu Israel aufhebende Liebe, die der Prophet der ihm angezeigten Frau zeichenhaft zu erweisen hat. Die Intention der Darstellung besteht demnach in dem der Zeichenhandlung entsprechenden Aufweis eines Offenbarungshandelns Jahwes an Israel, das der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft Jahwes mit Israel zugeordnet ist – trotz dessen Unwürdigkeit wegen seiner Schuldverhaftung.

b) Form und Funktion

Formgeschichtlich liegt in der Perikope der Selbstbericht eines Propheten über eine ihm von Gott aufgetragene Zeichenhandlung vor. Allgemein sind Zeichenhandlungen, wie man aus der alttestamentlichen Tradition weiß, ein wichtiges Verkündigungselement im Auftreten der Propheten.³ Gleichgültig, ob es sich hierbei um eine das Wort des Propheten unterstützende Gestik (1 Kön 11, 29-31; 22, 11; 2 Kön 13, 14-19) oder um eine das Aufsehen der Öffentlichkeit erregende Demonstration (Jes 20, 1-6; Jer 43, 8-13) handelt, ob es um eine symbolische Namensgebung (Hos 1, 3-9; Jes 7, 3; 8, 1-4) oder eine sich an magische Praktiken anlehrende Verhaltensweise (Jer 19, 1-15; 27, 1-28, 14) geht: immer lenken Zeichenhandlungen den Blick auf ein in der Offenbarung Gottes beschlossenes Geschehen, das in dem Auftreten des jeweiligen Propheten gleichnishaft abgebildet und im Zeichen als unabänderlich vorweggenommen wird.⁴

Zur Eigenart des hier von Hosea überlieferten Selbstberichtes gehört die autobiographische Stilisierung, die als Ausdrucksmittel auf das Ansehen und die Erfahrung des Redenden verweist. Denn im Unterschied zu der in der Er-Form dargestellten Zeichenhandlungen in Hos 1

³ „Das Zeichen war eine schöpferische Präfiguration des Kommenden, dem die Verwirklichung auf dem Fuß folgen mußte. Damit, daß der Prophet das Kommende zeichenhaft im Kleinen in die Geschichte stellt, wird die Verwirklichung des Kommenden in Lauf gesetzt, und so ist das prophetische Zeichen nichts anderes als eine erhöhte Form prophetischen Sprechens“ (G. v. RAD, Theologie des AT II, Neukirchen 1960, 109).

⁴ Vgl. zu den angeführten Belegstellen die einschlägigen Kommentare sowie G. v. RAD (Anm. 3), 108-111 und G. FOHRER, Die symbolischen Handlungen der Propheten, Zürich 1968.

berichtet in Hos 3 der Prophet in der Ich-Form von dem an ihn ergangenen Auftrag Jahwes und den sich daraus ergebenden Folgen für das Zusammenleben mit der ihm angezeigten Frau. Trotz der vermerkten Stilisierung leitet den Selbstbericht jedoch kein autobiographisches Interesse; die Angaben dienen ausschließlich der Deutung und dem Verständnis der Zeichenhandlung als solcher.⁵ Ein Proprium der Gattung meldet sich hier zu Wort, das hermeneutisch bei der Interpretation der Perikope, vor allem aber bei der Identifizierung der Frau, die Hosea lieben soll, wohl zu beachten ist.

Die Funktion der als Selbstbericht des Propheten ausgewiesenen Perikope läßt sich nach Ausweis gewichtiger Indizien als ein der Anhängerschaft des Propheten gewidmetes Offenbarungsdokument verstehen, das Hosea angesichts der sich abzeichnenden Katastrophe des Nordreiches Israel wohl noch persönlich aufgezeichnet und für die Späteren zur Aufhellung seines Auftretens als Jahweprophet hinterlassen hat. Geht man nämlich von der in der Forschung unbestrittenen Voraussetzung aus, daß Hosea eine solche Anhängerschaft besaß – sei es im Nordreich Israel als eine ihn stützende Oppositionsgemeinschaft levitisch-prophetischer Prägung⁶ oder sei es nach dem Fall Samarias als Traditionsträger seiner Wortverkündigung im Südreich Juda⁷ –, dann ist die Annahme erlaubt, daß zum Überlieferungsgut dieser Kreise⁸ auch die Aufbewahrung sehr persönlicher Dokumente des Propheten gehörte. Das Vorhandensein solcher Dokumente läßt sich jedenfalls bei

⁵ „Das biographisch interessierte moderne Fragen wertet die Zeichenhandlungen unwillkürlich unter dem Gesichtspunkt der Erschließung von Persönlichkeit und Lebensschicksalen des Propheten. Die ausgiebige Debatte um die Ehe Hoseas nach Hos 1 und 3 mag als Beispiel dafür angeführt werden. Zugleich kann aber die eigenartige Verlegenheit, in der sich das biographische Nachfragen etwa gerade vor Hos 1 und 3 befindet, deutlich machen, daß mit der biographischen Fragestellung offenbar in einer Richtung gefragt wird, die dem Text selber ganz ferne liegt. Des Propheten βίος ist soweit vom Prophetenwort mitberichtet, als er vom Jahwewort verkündigungs-künftig gemacht ist. Alle Stilisierungen des Berichtes sind auf die Verkündigung hin geschehen. Das Prophetenwort empfindet keine Nötigung, das, was im Rahmen der Zeichenhandlungen vom Erleben des Propheten durchscheint (vgl. etwa den Tod der Frau Ezechiels Kap. 24), auf ein Ganzes und Zusammenhängendes eines Lebensbildes abzurunden und in seinem Lebenszusammenhang sichtbar zu machen“ (W. ZIMMERLI, Ezechiel [BK XIII/1], Neukirchen 1979, 104).

⁶ Vgl. hierzu die grundlegende Untersuchung von H. W. WOLFF, Hoseas geistige Heimat, TLZ 81 (1956) 83–94 (= DERS., Ges. St. zum AT, TB 22, 1964, 232–250).

⁷ Vgl. JEREMIAS (Anm. 1), 18.

⁸ Vgl. Jes 8, 1–4.16–18.

Hosea aus der Tatsache erschließen, daß sein Privatleben aufs engste mit seinem Auftreten als Jahweprophet verknüpft war, wie die Namensgebung seiner Kinder und das Verständnis seiner Ehe mit Gomer, der Tochter Diblajims, beweisen. Unter diesen Umständen aber versteht man, warum man im Kreis der in das Leben Hoseas Eingeweihten die Situationsschilderung in Hos 3 außer acht gelassen und sich ausschließlich auf den Wesensgehalt der Zeichenhandlung konzentriert hat, aber auch warum die Darstellung sprachlich, wie die Exegese noch zeigen wird, konsequent eine von der Auseinandersetzung Hoseas mit dem Synkretismus des Jahweglaubens geprägte Metaphorik und Symbolik als Ausdrucksmittel verwendet hat.⁹ Die Tendenz, der Anhängerschaft des Propheten ein ihrer Vorstellungswelt vertrautes und außerdem höchst persönlich gehaltenes Offenbarungsdokument zu hinterlassen, um der Verinnerlichung ihres Glaubens und der Eindringlichkeit ihres Zeugnisses den Weg zu bereiten, ist jedenfalls in der Darstellung unübersehbar.

2. Die Bearbeitungsschicht

Der Text der Bearbeitungsschicht lautet in deutscher Übersetzung¹⁰:

- 3, 1 Jahwe sprach zu mir:
Geh, liebe eine Frau,
die Geliebte eines Freundes ist
und Ehebruch begeht,
*wie Jahwe die Söhne Israels liebt,
obwohl sie sich anderen Göttern zuwenden
und Liebhaber von Traubenkuchen sind.*
- 2 Da kaufte ich sie mir
für fünfzehn Silberstücke,
für einen Homer Gerste
und für einen Letech Gerste.
- 3 Und ich sprach zu ihr:
Viele Tage sollst du mir verbleiben,

⁹ Zur „Metaphorologie“ als einem exegetischen Zugang zum Buch Hosea und dessen theologischer Aussage vgl. E. BONS, L'Approche „Métaphorologique“ du Livre d'Osée, RevSR 72 (1998) 133–155; B. SEIFERT, Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch (FRLANT 166), Göttingen 1996; G. EIDEVALL, Grapes in the Desert: Metaphors, Models and Themes in Hos 4–14, Stockholm 1996; N. STIENSTRA, YHWH is the Husband of His People. Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation, Kampen 1993.

¹⁰ Der Anteil des Bearbeiters ist *kursiv* gedruckt.

- und nicht sollst du huren
und nicht einem Mann gehören.
- 4 *Denn viele Tage sollen die Söhne Israels verbleiben
ohne König und ohne Führer,
ohne Schlachtopfer und Mazzebe,
ohne Efod und Terafim.*
- 5 *Danach werden die Söhne Israels umkehren
und Jahwe, ihren Gott, aufsuchen
und David, ihren König.*

a) Struktur und Intention

Die Bearbeitungsschicht weist, durch die Einführung der beiden Sprecher als Struktursignal hervorgehoben, zwei gleich lange Abschnitte zu je elf Stichen auf. Im ersten Abschnitt hat der Bearbeiter exakt im Zentrum seiner Vorlage einen Einschub plazierte, der die trotz aller Abtrünnigkeit Israels durchgehaltene Liebe seines Gottes Jahwe als den für Hosea verbindlichen Maßstab seiner Liebe herausstellt. Im zweiten Abschnitt hat der Bearbeiter die in der Grundschrift mit Bezug auf die Frau als Repräsentantin Israels gegebene Deutung weitergeführt und dabei, offenbar im Rückblick auf ein schon ergangenes Straf- und Läuterungsgericht Jahwes an Israel, als Auswirkung der hier durchgehaltenen Liebe Jahwes die Umkehr Israels und seine Wiederherstellung im Großreich Davids angekündigt.

Die Intention der Darstellung ergibt sich aus der Zuordnung der beiden neugestalteten Abschnitte. Beachtet man, daß hier die für Hosea als Maßstab seines Verhaltens dienende Liebe Jahwes zu seinem abtrünnigen Volk eine ausschlaggebende Bedeutung für die Wiederherstellung des zu seinem Gott umgekehrten Israel gewinnt, dann erhält die Rolle des Propheten im Rahmen der ihm aufgetragenen Zeichenhandlung ein neues Profil: Hosea wird nämlich dadurch nicht nur zum Zeugen für die von Jahwe im Straf- und Läuterungsgericht an Israel durchgehaltene Liebe zu seinem abtrünnigen Volk, sondern auch zum Glaubensvorbild für Israel bei dessen Wiederherstellung im Großreich Davids.

b) Form und Funktion

Der Bearbeiter hat die ihm von der Grundschrift her vorgegebene Form des Selbstberichtes eines Propheten über eine ihm aufgetragene Zeichenhandlung beibehalten, aber ihr durch die Auffüllung mit deutenden Zusätzen eine neue Ausrichtung verliehen. Den Anstoß zu dieser Entwicklung hat allem Anschein nach die Komposition des Buches

Hosea gegeben, in die der Bearbeiter den ihm von der Anhängerschaft Hoseas überlieferten Selbstbericht des Propheten redaktionell eingeordnet hat. Dabei fungiert als die für das Verständnis der Zeichenhandlung unerläßliche Schilderung der Situation, auf die man in der Grundschrift wegen ihrer Weitergabe im Kreis der Anhängerschaft des Propheten verzichtet hat, jetzt offensichtlich der Kontext des Buches Hosea sowohl in Hos 1–2 wie auch in Hos 4–14, insofern dort jeweils das Ringen Jahwes mit Israel im Straf- und Läuterungsgericht ausführlich dargestellt wird: in Hos 1–2 mit Bezug auf die Ehe des Propheten und seine Kinder als Träger symbolischer Namen und in Hos 4–14 mit Bezug auf das im Straf- und Läuterungsgericht Jahwes stehende Volk und seine dort neu gewachsene Gotteserkenntnis. In Hos 3 dagegen ist der Blick auf den Anfang und damit auf das Wesen jenes Offenbarungshandelns Jahwes gerichtet, das sich – von Hosea existentiell bezeugt – in dem Straf- und Läuterungsgericht Jahwes an Israel vollzieht.

Die Funktion der als Selbstbericht Hoseas abgefaßten Perikope ist daher offensichtlich hier die redaktionelle Anbindung der in Hos 4–14 gesammelten Tradition an die in Hos 1–2 entstandene Textkomposition. Zu diesem Zweck hat der Bearbeiter die dem Propheten am Anfang seines Auftretens aufgetragene Zeichenhandlung an der Nahtstelle zwischen den beiden thematisch verschiedenen Traditionsblöcken eingefügt. Gleichsam als hermeneutischer Schlüssel soll sie dort in Übereinstimmung mit ihrer Intention das von Hosea angekündigte Straf- und Läuterungsgericht an Israel deuten und verstehen helfen.

II. Hos 3, 1–5: Theologische Aussage

A. Die Grundschrift

Hosea soll, so lautet der für die Zeichenhandlung konstitutive Auftrag Jahwes, eine Frau lieben, die schon die Geliebte eines Freundes ist und Ehebruch begeht (3, 1a). Wer ist diese Frau? Und wie ist ihre ungewöhnliche Kennzeichnung zu verstehen? Unter den von der Forschung bereitgehaltenen Erklärungsversuchen lassen sich, hält man an der Faktizität des berichteten Vorgangs fest, zwei alternative Vorschläge unterscheiden: Entweder handelt es sich um eine nicht weiter identifizierbare, auf jeden Fall aber durch sexuelles Fehlverhalten schwer belastete Frau, oder es verbirgt sich hinter ihr die in Hos 1 mit der Kennzeichnung „Hurenweib“ in Verbindung gebrachte Gomer, die Tochter Diblajims (1, 2 f.), die als Ehefrau des Propheten, wie man unterstellt, die Ehe gebrochen und sich danach – sei es als Kultprostituierte im Baalskult oder als Arbeitskraft im Rahmen einer Schuld knechtschaft – in ein

für sie würdeloses Abhängigkeitsverhältnis gebracht hat, aus dem ihr Ehemann Hosea sie schließlich freigekauft hat.

Bei dem an erster Stelle angeführten Erklärungsversuch drängt sich die Frage auf: Wie hätte Hosea die in der Öffentlichkeit als Ehebrecherin bekannte Frau im Auftrag Jahwes lieben können, ohne sich dabei Mißverständnissen und Verdächtigungen auszusetzen, die den Sinn der Zeichenhandlung beeinträchtigt oder gar aufgehoben hätten? Und wem hätte der Prophet den Kaufpreis für die mit dem Makel des Ehebruchs behaftete Frau aushändigen können, wenn nach geltendem Recht (Lev 21, 10; Dtn 22, 22) die Frau sich des Todes schuldig gemacht hätte? Kritische Anfragen richten sich auch an die Vertreter des an zweiter Stelle angeführten Erklärungsversuchs: Hat man in diesem Fall die Tradition in Hos 1–2 wirklich sachgemäß interpretiert? Denn das oft zur Deutung des „Hurenweibs“ in Hos 1 herangezogene Kapitel Hos 2 handelt ausschließlich von Jahwe und Israel; von Hosea und seiner Ehefrau ist dort mit keinem Wort die Rede. Hat daher die Ausdrucksweise „Hurenweib“ in Hos 1 wirklich ein Fehlverhalten Gomers als Prostituierte im Blick? Die Parallelisierung der Ausdrücke „Hurenweib“ und „Hurenkinder“ als solche sowie die Semantik des hier als Abstraktplural gebrauchten Begriffes „Hurerei“ (*ze'nûnîm*) weisen auf jeden Fall in eine ganz andere Richtung. Beachtet man nämlich, daß im Buch Hosea der Begriff „Hurerei“ (*ze'nûnîm*) ausschließlich den in Verbindung mit den synkretistischen Praktiken eines baalisierten Jahwekultes vollzogenen Abfall Israels bezeichnet (2, 4.6; 4, 12; 5, 4) und daß die mit der Ausdrucksweise „Hurenweib“ und „Hurenkinder“ angesprochene Problematik in der Darstellung von Hos 1 überhaupt keine Rolle mehr spielt, dann darf man in dem diese Disqualifikation aufgreifenden Wort Jahwes an den Propheten ein Werk jenes Redaktors sehen, der den Traditionskomplex Hos 1–3 bearbeitet und nicht zuletzt unter Berücksichtigung von Hos 3 ausgestaltet hat. Eine sich ausschließlich auf die Ausdrucksweise „Hurenweib“ stützende Argumentation zur Identifizierung der Frau in Hos 3 liefe daher auf eine *petitio principii* hinaus.

Ein Ausweg aus der hier aufgezeigten Aporie ergibt sich jedoch, wenn man den in Hos 3 an den Propheten ergangenen Auftrag Jahwes auf die nach Hos 1 am Anfang seines Auftretens (1, 2a) erfolgte Heirat mit Gomer, der Tochter Diblajims (1, 3a), bezieht und dabei den für die Hermeneutik der Zeichenhandlung in Hos 3 wichtigen Umstand beachtet, daß die Frau hier Israel repräsentiert und daß daher die zu ihrer Kennzeichnung verwendete Terminologie nicht biographisch-historisch, sondern – ähnlich wie das in Hos 1–2 der Darstellung zugrunde gelegte Ehegleichnis – metaphorisch-symbolisch zu verstehen ist. So beginnt in Hos 3 der Auftrag Jahwes an den Propheten nicht wie in Hos 1, wo es

um die Schaffung der Voraussetzung für die erst an den Kindern Hoseas zu vollziehenden Zeichenhandlungen geht, mit der Aufforderung zur Heirat und damit zur Gründung einer Familie (1, 3a), sondern mit dem für die Zeichenhandlung in Hos 3 konstitutiven Element der „Liebe“, die der Prophet einer ihm von Gott angezeigten Frau gegenüber aufzubringen hat (3, 1a). Beachtet man, daß im Buch Hosea „Liebe“, wenn sie von Israel ausgesagt wird, regelmäßig in Verbindung mit dem von Hosea verurteilten Synkretismus eines baalisierten Jahwekultes begegnet (4, 18; 9, 1.10) und daß, wie die Auslegung noch zeigen wird, die Kennzeichnung der dem Propheten angezeigten Frau als „Geliebte eines Freundes“ und als „Ehebrecherin“ (3, 1a) die „nicht mehr huren“ und „nicht mehr einem Mann gehören“ soll (3, 3a), eine ähnliche Orientierung am Synkretismus des Jahweglaubens aufweist, dann erscheint die dem Propheten auferlegte „Liebe“ als ein dem gleichen Vorstellungsbereich zugeordnetes, aber – weil von Jahwe befohlen und offenbar an ihm Maß nehmend – ausdrücklich im Kontrast dazu vollzogenes Geschehen. Die Sprache der Darstellung hat also, ungeachtet der Faktizität des von Jahwe angeordneten Vorgangs, metaphorisch-symbolischen Charakter. Das in diesem Fall biographisch interessierende Problem, ob und wie man denn Liebe gebieten könne¹¹, reduziert sich daher bei Hosea auf die Frage, ob und wie er es als Jahweprophet schafft, dem ihm als Zeichenhandlung auferlegten Gemeinschaftsverhältnis mit der ihm angezeigten Frau jene Ausprägung zu geben, die der von Jahwe mit Israel als Jahwevolk eingegangenen Bundesgemeinschaft entspricht.

Den gleichen metaphorisch-symbolischen Charakter der Sprache gilt es auch, wie schon angedeutet, bei der Kennzeichnung der Frau als „Geliebte eines Freundes“ und als „Ehebrecherin“ (3, 1a) zu beachten, weil mit dieser Terminologie – ähnlich wie bei der Ausdrucksweise „Hurenweib“ und „Hurenkinder“ (1, 2b) – die gleiche Vorstellungswelt des Synkretismus im Jahweglauben angesprochen ist. Die Eigenart dieser Pervertierung des Jahweglaubens läßt sich noch gut anhand der Darstellung des Rechtsstreites zwischen Jahwe und Israel in Hos 2 verfolgen¹², wo die für die Vorstellungswelt des Synkretismus grundlegende Struktur des Mythos mit hinreichender Deutlichkeit hervortritt: nämlich in der Personifizierung des Landes im Gegenüber zu Jahwe und in der Akzentuierung der Abhängigkeit seines Schicksals von dem

¹¹ So M. BUBER, Der Glaube der Propheten, in: Werke II, München/Heidelberg 1964, 354.

¹² Vgl. E. HAAG, Der Ehebund Jahwes mit Israel in Hosea 2, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments (FS – K. Kertelge), Freiburg 1996, 9–32.

Funktionieren dieses Gegenübers (2, 4-15). Allem Anschein nach handelt es sich hier um die israelitische Version einer altorientalischen Vorstellung, die ihren Ursprung in der Mythologie Kanaans gehabt und dort als Kultparadigma das Gegenüber des Vegetationsgottes Baal zu dem von ihm abhängigen Kulturland angezielt hat. Im Nachvollzug dieses Gegenübers von Vegetationsgottheit und Land im magischen Ritual hat die altkanaanäische Baalreligion Fruchtbarkeit und Gedeihen für die Menschen, das Vieh und die Felder sowie Wohlstand und Macht für das Volk erstrebt. In welchem Ausmaß zur Zeit Hoseas Praktiken dieser Baalreligion in den Jahwekult eingedrungen waren, wird in der Darstellung des Rechtsstreites nicht weiter ausgeführt.¹³ Deutlich hervorgehoben wird nur, daß der Synkretismus im baalisierten Jahwekult, weil man das Gegenüber Jahwes zu Israel und dessen Land in Analogie zu dem Paradigma des Mythos interpretierte, den Jahweglauben korrumpiert und sein Gottesverständnis pervertiert hatte. Statt, theologisch gesprochen, die Welt und ihre Geschichte und nicht zuletzt auch das eigene Dasein im Licht der Offenbarung Jahwes zu verstehen, erhob man im synkretistischen Jahwekult das eigene, mit Baal und seinem göttlichen Gegenüber vereinigte Ich zum Maßstab für Gott und sein innerweltliches Walten, das dadurch als solches im magischen Ritual praktisch zu einer Funktion des Menschen herabsank.

Angesichts dieser hohen Bedeutung, die dem Paradigma des Mythos von dem Gegenüber Gottes zu Land und Volk in der Praxis des baalisierten Jahwekultes zukam, wählte Hosea zu dessen Bekämpfung einen Weg, der es ihm möglich machte, den im Synkretismus verzerrten Wahrheitsgehalt des Jahweglaubens von seiner Fehlinterpretation zu unterscheiden. Er behielt die dem Synkretismus eigentümliche Vorstellung von dem Gegenüber Jahwes zu Israel und dessen Land bei, personalisierte jedoch diese Vorstellung, indem er sie im Horizont der Offenbarung Jahwes als Ehebund interpretierte, und setzte sie so als Deutekategorie für seine Gerichtsbotschaft ein. Dadurch gelang es ihm, das vom Synkretismus beschworene Gegenüber Jahwes zu Israel und dessen Land, jetzt gemessen an der Rechtsauffassung Israels von Ehe und ehelicher Treue, als „Hurerei“ und „Ehebruch“ zu disqualifizieren: als „Hurerei“, weil man sich im Synkretismus nach dem Vorbild der lokal verschiedenen Baalgottheiten jeweils sein eigenes, innerweltlichen Werten wie Fruchtbarkeit und Gedeihen sowie Wohlstand und Macht zuge-

¹³ Zur Diskussion des Problems vgl. C. FREVEL, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (BBB 94, 1-2), Weinheim 1995, 272-317; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (ATD Ergänzungsreihe 8, 1), Göttingen 1992, 270-272.

ordnetes Gottesbild geschaffen und dem darin verehrten „Gott“ gefolgt war, statt dem kraft seiner Offenbarung mit Israel verbundenen Jahwe in durchgehaltener Treue zu entsprechen; als „Ehebruch“, weil man sich im Sog dieser Fehlorientierung faktisch von Jahwe abgewandt, das von ihm mit Israel begründete Gemeinschaftsverhältnis aufgekündigt und sich mit einem anderen, religiös verehrten Gegenüber als „Liebhaber“ (2, 7.9.12.14) eingelassen hatte.

Im Horizont dieser Vorstellungswelt des Synkretismus und der damit verbundenen Baalisierung des Jahwekults wird jetzt die Kennzeichnung der Frau in Hos 3 verständlich. Meint in dem Ausdruck „Geliebte eines Freundes“ der aus der Liebessprache (Hld 5, 16) entlehnte Begriff „Freund“ (*rē'a*), wie die von Hosea abhängige Polemik im Buch Jeremia beweist (Jer 3, 1.20), die jeweilige Baalgottheit, mit der Israel an Jahwe treulos gehandelt hat, und unterstreicht die passivische Ausdrucksweise „Geliebte“ (*'ahubat*) in diesem Zusammenhang das Verfallensein der Frau an die von Hosea als „Huregeist“ (5, 4) gekennzeichnete Macht des Bösen, so faßt die Rede vom „Ehebruch“ (*m'nā'āpaet*) der Frau die Praxis des Glaubensabfalls im baalisierten Jahwekult in den Blick, dessen Anziehungskraft auf junge Frauen Hosea eigens hervorhebt (4, 13 f.). Die zur Kennzeichnung der Frau in Hos 3 verwendete Terminologie ist darum nicht als realistische Beschreibung ihrer sexuellen Verfehlungen zu interpretieren, sondern als metaphorisch-symbolische Charakterisierung ihrer Funktion in der von dem Propheten durchgeführten Zeichenhandlung, nämlich als Repräsentantin des von Jahwe zu Baal abgefallenen Israel. Der Aspekt der persönlichen Verschuldung bleibt hier außer Betracht.

Hosea kauft bei der Ausführung des an ihn ergangenen Auftrags die ihm angezeigte Frau für fünfzehn Silberstücke sowie für einen Homer und einen Letech Gerste (3, 2). Mutmaßungen, ob der Kaufpreis dem Erwerb einer Kultprostituierten oder der Lösung einer Schuldknechtschaft dient, haben keinerlei Stütze im Text. Keinen Aufschluß liefert auch der Gebrauch des Verbums „kaufen“ (*kārāh*), das einfach das Einhandeln einer Ware für Geld – seien es Menschen (Neh 5, 8; Jes 57, 8; Ijob 6, 27) und Tiere (Ijob 40, 30) oder seien es Nutzgüter (Dtn 2, 6) – bezeichnet. Die Ungewißheit weicht jedoch, wenn man bedenkt, daß die Darstellung des Selbstberichts hier im Hinblick auf die Durchführung der Zeichenhandlung offenbar mit Absicht eine den biographischen Aspekt vernachlässigende Ausdrucksweise gewählt hat. Denn die Darstellung will, wie es scheint, die Rechtmäßigkeit des Aktes bei der Aufnahme jener Gemeinschaft betonen, in der Hosea der ihm angezeigten Frau die geforderte Liebe erweist. Biographisch-historisch handelt es sich dabei ohne Zweifel um Gomer, die Tochter Diblajims, die der

Prophet nach Hos 1 im Auftrag Jahwes geheiratet hat (1, 3a). Im Rahmen der Zeichenhandlung von Hos 3 verlangt jedoch die Analogie zu der Rechtmäßigkeit der von Jahwe zu Israel hin eröffneten Gemeinschaft die neutrale, dafür aber den metaphorisch-symbolischen Charakter des Vorgangs wahrende Ausdrucksweise bei der Zahlung des Brautpreises (Ex 22, 15 f.), der hier offensichtlich gemeint ist.

Nachdem Hosea die Frau, die er nach der Anordnung Jahwes lieben soll, rechtskräftig durch Heirat an sich gebunden hat, legt er ihr im Rahmen der Zeichenhandlung den Sinn dieser Maßnahme dar: Viele Tage soll die Frau bei ihm verbleiben, nicht mehr huren und nicht mehr einem Mann gehören (3, 3a). „Viele Tage“ meint gewiß nicht „alle Tage“ oder „für immer“, wie es ein inkludierendes Verständnis von „viele“ (*rabbîm*) nahelegen könnte. Gemeint ist vielmehr eine aus der Sicht des Menschen unbestimmte und nicht eingegrenzte Zeit, die innerhalb der Zeichenhandlung dem Aufwand an „Liebe“ Hoseas zu der ihm von Jahwe angezeigten Frau entspricht. Zwei Aspekte sind hierbei nach der Anordnung des Propheten zu beachten. Zunächst soll die Frau, negativ ausgedrückt, nicht mehr „huren“ und nicht mehr „einem Mann gehören“. Ruft man sich in Erinnerung, daß schon der Auftrag Jahwes an Hosea die Kennzeichnung der Frau als „Geliebte eines Freundes“ mit ihrem Tun als „Ehebrecherin“ in Verbindung gebracht hat (3, 1a) und daß „Ehebruch begehen“ und „huren“ im Buch Hosea als Parallelbegriffe die Teilnahme Israels an synkretistischen Kulte beschreiben (4, 13), dann sind in der Anordnung des Propheten „huren“ und „einem Mann gehören“ ebenfalls als zwei dem gleichen Vorstellungsbereich zugeordnete Parallelbegriffe zu verstehen. Was Hosea der im Rahmen der Zeichenhandlung Israel repräsentierenden Frau untersagt, ist daher nicht irgendein Fehlverhalten auf sexuellem Gebiet, sondern die Fortsetzung des Abfalls von Jahwe, wie er sich nach der Auffassung des Propheten im Synkretismus des baalisierten Jahwekults abgespielt hat. Der Abkehr von dem falschen Gegenüber in diesem irregeleiteten Kult entspricht in der Aussage des Propheten die Anordnung, daß die Frau fortan in der Gemeinschaft mit ihm verbleiben und ausschließlich für ihn dasein soll. Gemeint ist damit ein Verhalten, das biographisch-historisch ohne Zweifel das „Zu-Hause-Bleiben“ (Lev 12, 4 f.) und die „Erfüllung der häuslichen Pflichten“ (1 Sam 1, 23)¹⁴ mit eingeschlossen, im Rahmen der Zeichenhandlung jedoch die innere Hinwendung der Frau zu Hosea und die Anerkennung der ihr von dem Propheten erwiesenen Liebe zum Ziel gehabt hat. Nicht

¹⁴ SO WOLFF (Anm. 1), 77.

gedacht ist bei der Anordnung des Propheten an die Aussetzung der ehelichen Gemeinschaft, wie man oft das Wort Hoseas, daß die Frau viele Tage keinem Mann (mehr) angehören soll, mißverstanden hat. Denn abgesehen davon, daß die Grundschrift in Hos 3 keine diese Auslegung stützende Gerichtsdrohung enthält und die metaphorisch-symbolische Ausdrucksweise der Darstellung auch keine Interpretation dieser Art zuläßt, wäre in diesem Fall die für die Zeichenhandlung wichtige Nachprüfbarkeit nicht mehr gesichert und damit letzten Endes auch ihre Sinnhaftigkeit in Frage gestellt. Nach Ausweis der durchaus positiv zu verstehenden Anordnung des Propheten bestand die Intention der Zeichenhandlung gerade darin, daß Hosea in der ehelichen Gemeinschaft mit Gomer ein Offenbarungshandeln Jahwes gleichnishaft darzustellen hatte, das die Aufrechterhaltung und die Verinnerlichung der von Jahwe mit Israel kraft der Erwählung eingegangenen Verbindung zum Gegenstand hatte, und zwar auf der Grundlage einer von Anfang an uneingeschränkt durchgehaltenen göttlichen Liebe.

Fragt man nach der traditionsgehistorischen Verankerung der so konzipierten Zeichenhandlung Hoseas im Jahweglauben, dann richtet sich der Blick auf ein von dem Propheten selbst überliefertes Jahwe-wort, das hier Aufschluß geben kann: „Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel“, sagt dort Jahwe, „wie eine Frühfeige am Feigenbaum ... entdeckte ich eure Väter“ (9, 10). Offensichtlich umschreiben in diesem Jahwe-wort die Verben „finden“ (*māṣā*) und „entdecken“ (*rā'āh*) den heilsgeschichtlichen Vorgang der Erwählung Israels durch Jahwe. Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß in dem Bildvergleich das *tertium comparationis* das Auffinden und Entdecken einer Kostbarkeit ist, die den Finder und Entdecker vollständig in Bann schlägt, seine Aufmerksamkeit und Zuneigung herausfordert und ihn zu Äußerungen des Wohlgefallens bewegt, dann ist hier, auf Jahwe angewandt, der Anfang eines Offenbarungshandelns gemeint, in dem Gott sich aus Liebe den von ihm Erwählten mitgeteilt und sie aufgrund der ihnen so erschlossenen Gemeinschaft mit ihm zu seinem Sondereigentum erhoben hat.¹⁵ So jedenfalls hat das Deuteronomium den Vorgang der Erwählung Israels aufgefaßt (Dtn 7, 6-8). Die Schlußfolgerung ist demnach erlaubt,

¹⁵ Vgl. JEREMIAS (Anm. 1), 121. WOLFF hebt hervor, daß die hier mit der Wüstenzeit und nicht mit Ägypten (2, 17; 11, 1; 12, 10.14; 13, 4) verbundene Erwählungstradition neben den Pentateuchüberlieferungen ein Sondergut darstellt, das andeutungsweise nur noch in Dtn 32, 10; Jer 2, 2 f. und weiter ausgeführt in Ez 16, 1 ff. bezeugt ist. Diese Form der Erwählungstradition „belegt wiederum, daß Hosea Kreisen zugetan war, die in einer gewissen Esoterik sonst weniger bekannte Überlieferungen pflegten“ (Hosea, 212 f.).

daß es offensichtlich die in dem von Hosea überlieferten Jahwewort enthaltene Glaubensauffassung von dem Anfang der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel gewesen ist, die den Propheten bei der Durchführung der ihm aufgetragenen Zeichenhandlung motiviert, aber auch theologisch legitimiert hat, das ihm vom Synkretismus aufge-drängte Kulturparadigma von dem Gegenüber Jahwes zu Israel und dessen Land als Ehebund zu interpretieren und dementsprechend sein Tun mit einer seiner Anhängerschaft vertrauten metaphorisch-symbolischen Ausdrucksweise zu kommentieren.¹⁶

Die Frage, was sich bei alledem im Auftreten Hoseas biographisch-historisch abgespielt hat, läßt sich wegen des Fehlens ausreichender Quellen nur aufgrund einiger Indizien mit einer Vermutung beantworten. Ausgangspunkt ist die im Anschluß an die Auslegung der Grundschicht gewonnene Erkenntnis, das Hosea seine Ehe mit Gomer, der Tochter Diblajims, kraft seines Auftretens als Jahweprophet in Analogie zu dem auf Erwählung gegründeten Gemeinschaftsverhältnis Jahwes mit Israel verstanden hat. Zu dieser Glaubenseinsicht ist Hosea jedoch, wie man in Anbetracht seiner geistigen Heimat mit gutem Grund

¹⁶ Vor dem Hintergrund einer gewachsenen Sensibilität für diskriminierende Äußerungen gegen Frauen ist für manche die Ehemetaphorik des Hosea schwer zu verkraften: Der Mann, dem kein Fehlverhalten zur Last gelegt wird, vertritt Jahwe, während die Frau allein die Rolle des sündigen Volkes spielt, dessen männliche Vertreter ausdrücklich mitangeklagt und sogar in erster Linie gemeint sind (Hos 4, 4-14; 5, 1). „Gewiß“, bemerkt die Theologin B. SEIFERT (s. Anm. 9) in ihrer Dissertation, „die Frau steht nur metaphorisch für Israel. Doch da die Metapher nun einmal ein Phänomen der Interaktion ist, können die Schatten des Primärgegenstandes in einer Weise auf den Sekundärgegenstand zurückfallen, daß sie auch außerhalb des Implikationszusammenhangs an der Frau als solcher haften zu bleiben drohen. Dies kann zwar vermieden werden, wenn man nur genau genug hinsieht. Aber wer vermag zu verhindern, daß unbedachte Ausleger unterderhand den Implikationszusammenhang zwischen männlich und göttlich einerseits, weiblich und hurerisch andererseits konstruieren“ (137 f.)? Wenn jedoch um der Gefahr des Mißbrauches willen Vertreterinnen der Ideologie des Feminismus die Forderung erheben, in der Verkündigung ganz auf die Ehemetapher zu verzichten, dann ist nach B. SEIFERT dieser Preis zu hoch: „Denn wie kaum eine andere vermag die Metapher Jhwhs leidenschaftliche Liebe zu zeigen, die nichts unversucht läßt, Israel zurückzugewinnen. Sie läßt Schuld in ihrer tiefsten Dimension erfahren als ein Verhalten, durch das Jhwh persönlich getroffen und betrogen wird. Er begegnet dabei als ein Gott, der aufgrund seiner Liebe verletzbar ist. Im Blick auf die Frau in der Metapher müssen wir wohl erst wieder neu entdecken, welchen Wert und welche Würde ein Mensch gewinnt durch die Erfahrung, trotz Versagens so geliebt zu werden. Unter diesem Aspekt verliert die Ehemetapher das Diskriminierende gegen Frauen“ (138).

annehmen darf, erst nach der Auflösung eines Konflikts gelangt, in den er als Mitglied einer Oppositionsgemeinschaft levitisch-prophetischer Prägung bei seiner Heirat mit Gomer geraten war; denn allem Anschein nach entsprach diese Frau nicht den Vorstellungen der Hoseas Denken beeinflussenden Oppositionsgemeinschaft, sondern eher dem Durchschnittsverhalten der meisten im Jahwevolk des Nordreiches Israel, das heißt: dem vom Synkretismus affizierten Teil der Bevölkerung. Nach Ausweis der Grundschrift in Hos 3 hat Hosea jedoch damals im Rahmen seiner Berufung zum Jahwepropheten deutlich erkannt, daß er in seinem Verhältnis zu Gomer, und zwar gerade wegen ihrer Anfälligkeit für den synkretistischen Jahwekult, Maß nehmen müsse an der die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel wesentlich bestimmenden Liebe Gottes zu seinem Volk. Da Hosea sich aber offensichtlich nicht nur mit Jahwe, der ihn zum Propheten gemacht hatte, sondern auch mit seinem Volk trotz dessen Abtrünnigkeit verbunden wußte, glaubte er, im Auftrag Jahwes zu handeln, wenn er in seiner Ehe mit Gomer seine Liebe als Abbild der Liebe Jahwes zu Israel verstand und dadurch sich selbst mit seiner Frau zu einem zeichenhaften Verhalten herausgefordert sah. Jedenfalls war Hosea, wie die Tradition in Hos 1–3 mit hinreichender Deutlichkeit noch erkennen läßt, am Anfang seines Auftretens als Jahweprophet von der festen Glaubensüberzeugung getragen, daß sich das Schicksal Israels an dessen Einstellung zu Jahwe und seiner Liebe zum Jahwevolk entscheiden würde.¹⁷ Mit dieser Glaubensüberzeugung führte er deshalb auch die ihm aufgetragene Zeichenhandlung durch, deren konstitutives Element die an Jahwe Maß nehmende Liebe des Propheten zu seiner Ehefrau Gomer war.

B. Die Bearbeitungsschicht

Dem Auftrag Jahwes an Hosea, eine Frau zu lieben, die schon Geliebte eines Freundes ist und Ehebruch begeht (3, 1a), fügt der Bearbeiter die Erklärung hinzu: wie Jahwe die Söhne Israels liebt, obwohl sie anderen

¹⁷ Mit Recht hat K. KOCH es als höchst problematisch bezeichnet, bei der Interpretation der vorexilischen Schriftpropheten den Begriff des Gerichtes von vorneherein zum Deutungsschlüssel zu erklären: „Es verzeichnet das prophetische Gottesbild in seinen Grundlinien, erspart freilich dem Exegeten diffizile semantische Untersuchungen und erlaubt eine einfache Gleichschaltung alttestamentlicher Prophetie mit einer durch die Richterfunktion beherrschten abendländischen Gottesidee. Man nimmt dann in Kauf, daß der Gott der Propheten als ein starres, erbarmungsloses, 'alttestamentarisches' höchstes Wesen den schuldigen Menschen notwendig auslöschen muß“ (Art. Propheten/Prophetie II, TRE 27, 1997, 477–498.486).

Göttern sich zuwenden und Liebhaber von Traubenkuchen sind (3, 1b). Der in der Literarkritik bereits vermerkte Stilbruch, daß Jahwe hier von sich selbst in der dritten Person redet, ist kaum als eine reine Gedankenlosigkeit des Verfassers zu erklären. Der Bearbeiter ist hier vielmehr, wie es scheint, aus der Rückschau um Objektivität bei der Bestimmung des Maßstabes für die dem Propheten auferlegte Liebe bemüht. Deshalb greift er auf die schon nach Ausweis des Buches Hosea am Anfang der Erwählung Israels offenbar gewordene (11, 1), im Straf- und Läuterungsgericht an diesem Volk durchgehaltene und für die Wiederherstellung Israels (14, 5) unverzichtbare Liebe Jahwes zurück, die in der deuteronomischen Theologie als konstitutiv für die Erwählung Israels angesehen worden ist (Dtn 7, 6-8). Dieser Liebe Jahwes steht jedoch, wie der Bearbeiter in deuteronomischer Terminologie ausführt, die Abtrünnigkeit der Söhne Israels (Dtn 28, 69; 31, 19.22 f.; 32, 8.51; 33, 1; 34, 8) entgegen, die er als Hinwendung (Dtn 29, 17; 31, 18.20) zu anderen Göttern (Dtn 5, 7; 6, 14; 7, 4 u. a.) disqualifiziert und mit dem der Liebe Jahwes zu den Söhnen Israels entsprechenden und wohl ebenfalls schon in deuteronomischer Zeit entwickelten Ausdruck Liebhaber von Traubenkuchen konterkariert.

Nach der Auslegung, die der Bearbeiter im Anschluß an die Sinn-deutung der Zeichenhandlung durch Hosea gibt, sollen die Söhne Israels viele Tage ohne König und Führer, ohne Schlachtopfer und Mazzebe sowie ohne Efod und Terafim verbleiben (3, 4). Die offenbar auf die Erfassung einer Ganzheit ausgerichtete Aufzählung der in drei Wortpaaren zusammengefaßten und ohne weitere Zusätze versehenen Einrichtungen des Nordreiches Israel ist durch eine auffallende Allgemeinheit in der Beschreibung gekennzeichnet. Hat das Wortpaar König und Führer die Monarchie und den sie stützenden Beamtenapparat und damit den Staat als politische Größe im Blick, so das Wortpaar Schlachtopfer und Mazzebe die religiöse Ordnung Israels und seinen Kult; die Kommunikation mit Jahwe und seinem Offenbarungshandeln hat allem Anschein nach das letzte Wortpaar zum Gegenstand, weil Efod hier wegen der Kombination mit den als Kultbild zu verstehenden Terafim ein Orakelinstrument bezeichnet, das ebenfalls als Kultbild und so als Mittel zur Vergegenwärtigung der Gottheit aufgefaßt werden konnte.¹⁸ Die Totalität der in den drei Wortpaaren aufgezählten Ein-

¹⁸ Vgl. M. GÖRG, Art. Efod, NBL I, Zürich 1991, 472 f. – Auffälligerweise begegnet die Kombination von Efod und Terafim außer in Hos 3, 4 nur noch in Ri 17, 5; 18, 14.17 f.20, wo es um die Darstellung einer von dem offiziellen Tempelkult in Jerusalem abweichenden Form der Jahweverehrung geht. Stehen hinter dieser Darstellung im Richterbuch vielleicht jene Kreise in Jerusalem zur

richtungen des Nordreiches Israel und die Radikalität des Verlustes, den die dortige Bevölkerung für viele Tage erleiden wird, lassen darauf schließen, daß die Aussage aus dem Rückblick auf den Untergang des Nordreiches Israel erfolgt, aber gleichzeitig in einer Situation formuliert wird, die, wie der die Bearbeitungsschicht abschließende Vers zeigt, den Ausblick auf eine sich anbahnende Wende gestattet.

Nach dem Straf- und Läuterungsgericht an Israel werden nämlich, wie der Bearbeiter sagt, die Söhne Israels umkehren und Jahwe, ihren Gott, suchen sowie David, ihren König (3, 5a). Offensichtlich mit Bezug auf die im Gericht Gottes durchgehaltene und für den Neubeginn lebensnotwendige Liebe Jahwes (3, 1b) kündigt der Bearbeiter die Umkehr der Söhne Israels an als Hinwendung zu Jahwe und dem von ihm gesetzten heilsgeschichtlichen Anfang, der in diesem Fall nicht mehr auf die Zeit des Wüstenaufenthaltes Israels (2, 16f.), sondern auf die hier mit Jahwe und David umschriebene Theokratie von Jerusalem bezogen ist. Ähnlich und mit zum Teil gleicher Terminologie kündigt auch Jeremia, angeregt durch die Anstrengungen des Königs Joschija bei der Wiederherstellung Israels nach dem Zusammenbruch Assurs, die Hinwendung des aus der Gerichtskatastrophe geretteten Restvolkes zu Jahwe, seinem Gott, und zu David, seinem neu erstandenen König, an (Jer 30, 9). Die inhaltliche Parallelität der beiden prophetischen Heilsworte läßt auf die gleiche Entstehungszeit schließen.

Als Hintergrund für die Abfassung der Bearbeitungsschicht ergibt sich daher die Zeit des Königs Joschija von Juda (650–609 v. Chr.), speziell die Epoche der von ihm ausgerichteten deuteronomischen Reform (622 v. Chr.). Gestützt wird diese Annahme durch die Hervorhebung der Liebe Jahwes bei der Erwählung Israels und ihrer Fortdauer auch im Gericht, sodann durch die Ankündigung der Umkehr des Jahwevolkes auf der Grundlage einer Heilszuwendung seines Gottes bei der Bewahrung des geretteten Restes und schließlich durch die Zusammenstellung von Jahwe und David bei der Umschreibung des Neubeginns für die Wiederherstellung Israels nach der Katastrophe des Nordreiches.¹⁹

Zeit der Auffindung des Deuteronomiums, die entgegen der Anordnung des Priestergesetzes (Dtn 18, 1-8) die Gleichberechtigung der Leviten des Nordreiches mit der Priesterschaft des Tempels ablehnten (2 Kön 23, 9; Ez 44, 9-16)? In diesem Fall ergäbe sich eine Nähe des Bearbeiters von Hos 3 zu diesen Kreisen.

¹⁹ Zur Rezeption der Prophetie Hoseas in der deuteronomischen Epoche vgl. E. HAAG, Söhne des lebendigen Gottes (Hos 2, 1), in: Der lebendige Gott (FS – W. Thüsing), Münster 1996, 3–24.

C. Die Ergänzungen

Schon bei der Literarkritik wurde die Vermutung geäußert, daß der auf die Deutung der Zeichenhandlung durch Hosea als Nominalsatz folgende Ausspruch des Propheten: „Ich dagegen (halte) zu dir“ (3, 3b) wohl im Hinblick auf die Ankündigung der Umkehr am Schluß (3, 5a) hinzugefügt worden ist, weil man die von Hosea zeichenhaft dargestellte Liebe Jahwes als die notwendige Voraussetzung für die Heilswende angesehen hat. Gleiches gilt aber auch für deren Vollendung, wie die Schlußbemerkung des Ergänzers ankündigt. An die Aussage von der Wiederherstellung Israels hat nämlich der Ergänger die Ankündigung angeschlossen, daß die Söhne Israels hinzittern werden zu Jahwe und seiner Heilsfülle am Ende der Tage (3, 5b). Deutlich geht hier der Blick von der Heilswende nach dem Gericht auf den Abschluß der Offenbarung Jahwes am Ende der Tage,²⁰ das heißt: am Ende der für die Vollendung der Heilswende vorgesehenen Zeit (Jes 2, 2; Mi 4, 1; Jer 23, 20; 30, 24; Ez 38, 16; Dtn 4, 30). In der Erinnerung an die eigene Schuld, aber noch mehr in Anerkennung des göttlichen Erbarmens, das die Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk erst ermöglicht, trägt und vollendet (vgl. Dtn 13, 18), kommen die Erwählten mit Zittern (Jes 60, 5; Jer 33, 9) zu Jahwe, um die ihnen bereitete Heilsfülle (Jer 31, 14; Sach 9, 17; Ps 25, 7; 31, 20; 145, 7) in Besitz zu nehmen. Obwohl die hier angesprochene Heilsfülle längst die Grenzen des von Hosea in den Blick genommenen Überlebens im Straf- und Läuterungsgericht Jahwes überschreitet, bleibt doch – und zwar als Ausdruck der Kontinuität der von Hosea begründeten Tradition – die in der Ehe des Propheten als Zeichenhandlung bezeugte Liebe Jahwes zu Israel der tragende Grund für die Vollendung des Jahwevolkes am Ende der Tage.

²⁰ Zum Ausdruck „am Ende der Tage“ vgl. die gründlichen diesbezüglichen Ausführungen bei F. SEDLMEIER, Die Universalisierung der Heilshoffnung nach Micha 4, 1–5, in: TThZ 107 (1998) 62–81. 73–77.

„Höre, Israel! JHWH: Unser Gott (ist er) ...“ (Dtn 6, 4 f.)

Überlegungen zu einem zentralen biblischen Text¹

„Welches Gebot ist das erste von allen?“ (Mk 12, 28). Auf diese Frage eines Schriftgelehrten antwortet Jesus, indem er einen der großen Texte aus den heiligen Schriften Israels aufgreift, Dtn 6, 4-5: „Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele,

¹ Kommentare, Monographien bzw. Aufsatzsammlungen und weitere Spezialliteratur, die den folgenden Ausführungen zugrunde liegen:

Kommentare: G. VON RAD, Das fünfte Buch Mose / Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1983; G. BRAULIK, Deuteronomium 1-16, 17 (NEB), Würzburg 1986; M. WEINFELD, Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB), New York u. a. 1991; M. ROSE, 5. Mose. Bd. 1 / 2 (ZBK 5, 1 / 2), Zürich 1994; P. BOVATI, Il libro del Deuteronomio (1-11), Rom 1994.

Monographien und Aufsatzsammlungen: N. LOHFINK, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11 (AnBib 20), Rom 1963; DERS., Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium, Düsseldorf 1965; M. WEINFELD, Deuteronomy and Deuteronomistic School, Oxford 1972; H. D. PREUSS, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982; N. LOHFINK (Hg.), Das Deuteronomium (BETHL 68), Leuven 1985; G. BRAULIK, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988; N. LOHFINK, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I / II / III (SBAB 8 / 12 / 20), Stuttgart 1990 / 1991 / 1995; L. PERLITT, Deuteronomium-Studien (FAT 8), Tübingen 1994; G. BRAULIK (Hg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium (HBS 4), Freiburg 1995; DERS., Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), Stuttgart 1997; O. LORETZ, Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“, Darmstadt 1997 (vgl. dazu die ausführliche Rezension von T. VEIJOLA, in: Biblica 79 [1998] 283-288).

Weitere Spezialliteratur zu Dtn 6, 4-5: E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Leipzig 1907 (Nachdruck Hildesheim 1964) 537 f. 566-574; H. L. STRACK / P. BILLERBECK, Neunter Exkurs: Das Sch'ma², in: DIES., Neues Testament IV / 1, München 1928, 189-207; W. L. MORAN, The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy, in: CBQ 25 (1963) 77-87; E. NIELSEN, „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist“ (Dtn 6, 4 f.), in: H. DONNER u. a., Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 288-301; F. GARCÍA LÓPEZ, Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome, in: RB 85 (1978) 161-200; M. PETER, Dtn

mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft“ (Mk 12, 29–30).² Und Jesus fährt fort, Lev 19, 18 aufgreifend: „Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden“ (Mk 12, 31).

I. Dtn 6, 4–5: Text und Kontext

Mit seinem Bekenntnis zu Gott, dem Einzigen, und mit seinem Gebot zur Gottesliebe ist Dtn 6, 4–5 einer der bedeutendsten Texte des Alten Testaments, nicht zuletzt wegen seiner Wirkungsgeschichte im Judentum, im Christentum und im Islam. Er verbindet die drei großen monotheistischen Religionen miteinander und unterscheidet sie zugleich, weichen sie doch im Verständnis, wie denn die Einheit Gottes zu verstehen ist, deutlich voneinander ab.³ Er lautet in der Einheitsübersetzung und

6, 4 f. – ein monotheistischer Text?, in: BZ 24 (1980) 252–262; O. KEEL, Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6, 8 f. und Par., in: *Mélanges Dominique Barthélemy* (OBO 38), Freiburg / Göttingen 1981, 159–240; P. HÖFFKEN, Eine Bemerkung zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Dtn 6, 4, in: BZ 28 (1984) 88–93; J. G. JANZEN, On the Most Important Word in the Schema (Deuteronomy VI 4–5), in: VT 37 (1987) 280–300; T. VEIJOLA, Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6, 4–9, in: ThZ 48 (1992) 369–381; DERS., Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4–9, in: VT 42 (1992) 528–541; O. LORETZ, Die *Einzigkeit* Jahwes (Dtn 6, 4) im Licht des ugaritischen Baal – Mythos. Das Argumentationsmodell des altsyrisch-kanaanäischen und biblischen ‚Monotheismus‘, in: M. DIETRICH / O. LORETZ (Hg.), Vom Alten Orient zum Alten Testament. FS W. von Soden zum 85. Geburtstag (AOAT Band 240), Neukirchen-Vluyn 1995, 215–304.

² Die Erweiterung der dreigliedrigen Formel aus Dtn 6, 5 zu einer viergliedrigen dürfte sich an der Septuaginta orientieren. Ausführlicher dazu R. PESCH, Das Markusevangelium, 2. Teil (HThK), Freiburg 1991, 239–241.

³ In seiner „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*““ äußerte sich das Zweite Vatikanische Konzil sehr positiv über die Bande der Kirche zum Judentum und zum Islam. Die Frage, welche Beziehungen zwischen dem christlichen trinitarischen Monotheismus, dem unitarischen Monotheismus des Judentums mit der Sonderstellung Israels und dem unitarischen Monothetismus des Islam möglich sind, bedarf weiterhin dringend der Klärung. „Der Monotheismus vereint zwar, nach verbreiteter Anschauung, mindestens *nominell* die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam, doch die Verschiedenheit dieser drei voneinander springt sofort ins Auge, je nachdem ob wir uns dem Gott, der sein Volk liebt (Hos 3, 1), dem Gott und Vater Jesu Christi (Kol 1, 3) oder dem kinderlosen, sohnlosen Gott der Urzeit ... zuwenden“ (O. LORETZ, Gottes *Einzigkeit* [s. o. Anm. 1] 26).

in der davon abweichenden, hier vorgeschlagenen Übersetzung folgendermaßen:

BHS transcripta	Einheitsübersetzung	Arbeitsübersetzung
V. 4a: šma' iśrā'el	Höre, Israel!	Höre, Israel!
V. 4b: JHWH ^{ae} lohēnū JHWH 'aeḥād	Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig.	JHWH: unser Gott (ist er). JHWH: einzig (ist er).
V. 5a: w ^e - ² ābāḇtā 'et JHWH ^{ae} lohākā	Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben	So liebe denn JHWH, deinen Gott,
V. 5b: b'kāl-ḥabāḥkā ūb'kāl-napš'kā ūb'kāl-m ^e odākā	mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.	mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft.

Die hier vorgeschlagene Übersetzung nimmt gegenüber der Einheitsübersetzung in V. 4b zwei eigenständige Sätze an. Sie hält sich in V. 5a näher an die masoretische Textfassung, welche die Verbalaussage „so liebe denn“ durch Akzent vom Objektausdruck „JHWH, deinen Gott“ absetzt. Außerdem ist der Gottesname JHWH – die Einheitsübersetzung variiert hier und übersetzt mit „Herr“ – beibehalten. Schließlich wird in V. 5b entgegen der Einheitsübersetzung auch das dreimalige Suffix der hebräischen Textvorlage getreu wiedergegeben: „mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft“. So bleibt der stark appellative Charakter des Textes gewahrt.

Für das Verständnis von Dtn 6, 4–5 gilt es zunächst, den literarischen Kontext zu beachten. Das Buch Deuteronomium besteht in seinem Kern aus dem sogenannten deuteronomischen Gesetzeskorpus, Kap. 12–26. Dieses umfangreiche Korpus ist doppelt gerahmt. Ein innerer Rahmen umfaßt die Kapitel 5–11 und 27–28, ein äußerer Rahmen die Kapitel 1–4 und 29 ff. Dtn 6, 4 f. ist also Teil des inneren Rahmens, der Kapitel 5–11, die zum großen Gesetzeskorpus Dtn 12–26 hinführen.

Die Kapitel 5–11 ihrerseits entfalten in immer neuen Variationen ein zentrales Thema, das des Hauptgebotes: JHWH ist Israels Gott, er allein. Er gehört zu Israel, und Israel gehört zu ihm.⁴ Nach einem Rückblick in die Vergangenheit, der die Gottesbegegnung am Horeb

⁴ Die inhaltliche Aussage dieser Kapitel wird durch den formalen Aufbau des gesamten Textabschnittes zusätzlich unterstrichen. „Die redaktionelle Gestaltung von 5–8 und 9–11 lehnt sich wahrscheinlich in doppeltem Durchlauf an die Abfolge von ‚Vorgeschichte – Grundsatzerklärung – Segen und Fluch‘ in Vasallenverträgen an“ (G. BRAULIK, NEB [s. o. Anm. 1] 48). Wie die Bezugnahme auf Vasallenverträge will auch die Gesetzesparänese Israel motivieren, sich unter die Herrschaft JHWHs zu stellen.

und den dazugehörigen Bundesschluß in Erinnerung ruft (Kap. 5), bringt Dtn 6 eine Paränese für die Gegenwart, also eine werbende Verkündigung des Hauptgebotes. Dtn 6, 4–5 dient in diesem Zusammenhang als feierliche Einführung in die Gesetzesparänese, die Dtn 6, 4–25 umfaßt. Der unmittelbare Kontext von V. 4 f, Dtn 6, 4–9, fügt an das Bekenntnis der Einzigkeit JHWHs (V. 4) und an das Gebot zur Gottesliebe (V. 5) die Aufforderung, „diese Worte“ (V. 6) mit in den Alltag zu nehmen und sie dort zu bezeugen (VV. 7–9).⁵

Vieles an den beiden Versen Dtn 6, 4–5 wird kontrovers diskutiert. Ein Blick in die Literatur zur Textstelle macht dies deutlich. Schon ihre zeitgeschichtliche Einordnung ist umstritten. Gehört der Textabschnitt in die joschijanische Reform, also mehr an den Anfang dtn Theologie?⁶ Die Nähe zu 2 Kön 23, 3. 25 könnte dafür sprechen. Wurde er vielleicht erst später während der Exilszeit von Deuteronomisten eingefügt? Oder handelt es sich hierbei überhaupt erst um eine nachexilische Ergänzung? Umstritten ist ferner die Frage der Einheitlichkeit der beiden Verse. Ist der Text in sich einheitlich und nach einem juristischen Schema aufgebaut (Braulik, Lohfink)?⁷ Oder bildet er lediglich eine redaktionelle Einheit?⁸ Zu klären ist die Semantik von *ʾaḥād* „ein(er)“, „einzig“. Zu klären sind vor allem die Fragen zur Syntax von V. 4b. Handelt es sich in V. 4b um nur einen Satz, der durch die Apposition „unser Gott“ erweitert ist? So gibt die Einheitsübersetzung den Text wieder: „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig.“ Oder sind – so die hier vertretene Position – zwei eigenständige Sätze anzunehmen: „JHWH: unser Gott (ist er). JHWH: einzig (ist er)“? Die Masoreten, die die Akzente zur Verseinteilung setzten, scheinen die zweite Position vertreten zu haben. Doch wirft diese Position sofort weitere Fragen auf: Was in beiden Sätzen von V. 4b ist als Subjekt, was als Prädikat zu bestimm-

⁵ Zu einer möglichen Deutung „diese(r) Worte“ und der Art ihrer Bezeugung vgl. etwa O. KEEL, Zeichen (s. o. Anm. 1); T. VEIJOLA, Höre Israel (s. o. Anm. 1) 536–541; DERS., Rezension (s. o. Anm. 1).

⁶ Nach G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 14 war Dtn 6, 4–9 „vielleicht der Anfang des Dtn von 622 v. Chr.“. Vgl. ferner T. VEIJOLA, Bekenntnis (s. o. Anm. 1) 370 (Lit!).

⁷ G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 55 spricht von einer „juristische(n) Kleinform“, die beide Verse unlöslich zusammenbinde.

⁸ So etwa F. GARCÍA LÓPEZ, Deut. VI (s. o. Anm. 1) 163–164; O. KEEL, Zeichen (s. o. Anm. 1) 218; T. VEIJOLA, Bekenntnis (s. o. Anm. 1) 370–376; O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1) 77–84. Das Problem der Einheitlichkeit des Textes macht die Frage nach der zeitgeschichtlichen Einordnung noch komplexer, da die verschiedenen, redaktionell aneinandergefügt Aussagen aus verschiedenen Zeiten stammen können.

men? Die Art und Weise, wie diese Fragen beantwortet werden, entscheidet über das Verständnis des gesamten Textes. V. 4b verdient deshalb besondere Beachtung.

Für die Darlegungen zu Dtn 6, 4–5 ergibt sich somit folgender Aufbau: Nach einigen Hinweisen zum eröffnenden Aufruf von V. 4a „Höre, Israel“ (1.) soll vor allem die Diskussion um das Verständnis von V. 4b geführt werden, zunächst zur Syntax des Halbverses (2.), dann zur Semantik von *ʾaḥād* „ein(er)“, „einzig“ (3.). Schließlich gilt es zu fragen, wie sich die Aufforderung zur Gottesliebe in V. 5 zu den vorausgehenden Aussagen von V. 4 verhält (4.).

II. Dtn 6, 4–5: Einzelüberlegungen

Wer den Text irgendeiner gedruckten hebräischen Bibel ansieht, stellt fest, daß Dtn 6, 4 durch eine auffällige Großschreibung der beiden Buchstaben *ʾajin* (in *šmaʿ* „höre“) und *dalet* (in *ʾaḥād* „einzig“) markiert ist. Schon auf den ersten Blick wird der Leser so auf die besondere Bedeutung dieses Textes hingewiesen.

1. Der Aufmerksamkeitsruf von V. 4a: „Höre, Israel!“

šmaʿ jiršāʾel, diese Einführung in V. 4 hat dem wichtigen Bekenntnis, das der gläubige Jude täglich als Morgen- und Abendgebet rezitiert⁹, und das neben Dtn 6, 4–9 noch die Texte Dtn 11, 13–21 und Num 15, 37–41 umfaßt, den Namen gegeben.¹⁰ Mit der an Israel gerichteten

⁹ „For over two thousand years it has been recited twice daily by devout Jews. The Jewish child is taught the verse as soon as he can learn to speak. The Jew repeats it on his deathbed if he is able to utter any sound at all. The Jewish martyrs recited it as they made ready to give their lives for their faith. It has been throughout the ages the most powerful single declaration of the significance of the Jewish religion“ (L. JACOBS, *A Jewish Theology*, 1973, 21, zit. nach O. LORETZ, *Gottes Einzigkeit* [s. o. Anm. 1], 2, Anm. 9).

¹⁰ „Wie der Inhalt der genannten drei Schriftstellen zeigt, will das *Šmaʿ* nicht ein Gebet, sondern ein Bekenntnis sein. Als solches ist es auch vom Judentum zu allen Zeiten angesehen worden. Es ist das Grundbekenntnis Israels zu dem *einen* Gott und zu seinen Geboten. Allein die Stellung, die das *Šmaʿ* seit alters in der synagogalen Gebetsliturgie eingenommen hat, und ferner seine Umrahmung mit bestimmten Gebeten haben es vielfach als Gebet erscheinen lassen. Das Bewußtsein um den ursprünglichen Bekenntnischarakter des *Šmaʿ* hat sich jedoch im Sprachgebrauch insofern lebendig erhalten, als man nie vom Beten, sondern immer vom Lesen oder Rezitieren des *Šmaʿ* ... geredet hat“ (H. L. STRACK / P. BILLERBECK, *Šmaʿ* [s. o. Anm. 1] 188).

Aufforderung zu hören, setzt der Text ein. Israel als ganzes soll ein hörendes Volk sein. Dieses zu sein, ist wesentlich für sein Selbstverständnis, wie die immerhin 90 Belege von *šm*^c im Buch Deuteronomium zeigen. Die spezielle Bedeutung des Hörens im Zusammenhang der Paränese des Hauptgebotes wird auch dadurch unterstrichen, daß der gesamte Abschnitt Dtn 5–11 den Aufmerksamkeitsruf mehrmals als Textsignal einsetzt. Die Aufforderung „höre, Israel“ begegnet neben 6, 4 noch in Dtn 5, 1 und 9, 1.¹¹

„Hören“ spielt im Alten Orient eine wesentliche Rolle für das gesellschaftliche Leben. Dies gilt zunächst für den Bereich der Erziehung. So besteht das Erziehungsideal im alten Ägypten darin, ein „Hörender“, ein „Schweigender“ zu werden.¹² Doch das Hören prägt das gesellschaftliche Leben noch in einem weitaus grundsätzlicheren Sinne. Denn die Weigerung zu hören und der damit gegebene Bruch in der Kommunikation läßt in eine Gesellschaft gleichsam das Chaos einbrechen. Dem „Hören“ kommt demnach eine ordnungsstiftende und ordnungsstabilisierende Funktion zu. Daß die Weigerung oder die Unfähigkeit zu hören ein Chaossymptom ist und das Chaos herbeiführt, weiß auch die Bibel. Nach Gen 11, 7 verwirrt Gott denen, die ihren Turm zum Himmel bauen wollen, die Sprache, so daß keiner mehr die Sprache des anderen „hört“, „versteht“ (*šm*^c). „Nicht hören“ führt somit zur Zerrüttung des menschlichen Zusammenlebens, letztlich zur Auflösung der menschlichen Gesellschaft.

Ein hörsames Israel, das vor Gott lernbereit ist und sich auf Lernprozesse, und damit auch auf die Veränderungen, die sein Gott ihm zumutet, einläßt, verliert sich nicht in das Chaos. Es bildet vielmehr einen von Gott her gewährten Lebensraum. Israel entwirft sich also nicht aus sich selbst, sondern empfängt sich von seinem Gott her. Es ist deshalb nur folgerichtig, daß die Aufforderung zum Hören in die Aufforderung übergeht, die gehörten Worte zu lernen, im alltäglichen Leben zu realisieren (VV. 6–9) und sie den kommenden Generationen weiterzugeben (VV. 20–25). Es ist weiter folgerichtig, daß die gesamte

¹¹ Auf die Bedeutung dieses Textsignals für die Gliederung der gesamten Gesetzesparänese von Dtn 5–11 kann hier nicht eingegangen werden. Ausführlicher dazu: G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 48. Es ist beachtenswert, daß der gesamte, Dtn 6, 4 f. vorausgehende Text Dtn 5, 1–6, 3 durch das Motiv des Hörens in 5, 1 und 6, 3 gerahmt ist.

¹² „Das Hören spielt in der Erziehung eine wesentliche Rolle, die die Wandlung eines Menschen bzw. Schülers zum ‚wahren Schweiger‘ ... vollzieht und ihn damit zu einem wichtigen Glied der äg. Gesellschaft macht, sowohl im sozialen Bereich als auch im zwischenmenschlichen Bereich“ (R. SCHLICHTING, Art. hören, in: LexÄg II, Sp. 1232–1235, hier 1232).

Gesetzesparänese von Dtn 5–11 zum deuteronomischen Gesetzeskorpus Dtn 12–26 hinführt. Dem deuteronomischen Gesetz kommt ja gerade die Funktion zu, Israel als eine Gesellschaft nach Gottes Willen zu gestalten, als einen von Gott her eröffneten Lebensraum in der Welt.

Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, den vielfältigen Gebrauch der Wurzel *šmʿ* im AT auch nur einigermaßen zu behandeln.¹³ Im folgenden seien lediglich einige signifikante Belege angeführt, um die Aussage von Dtn 6, 4a in ihrer Bedeutung zu profilieren:

Die Berufung Samuels: 1 Sam 3 berichtet von der Berufung Samuels, der bei Eli im Heiligtum von Schilo weilt. Historisch gesehen geht mit Eli die große Epoche der Richter in Israel zu Ende. An diesem epochalen Wendepunkt befindet sich das JHWH-Volk in einer tiefgreifenden Krise. Im Volk scheint es keine Kräfte der Erneuerung zu geben. Die religiös und politisch Verantwortlichen sind korrupt bzw. unfähig, ihre Aufgabe adäquat zu erfüllen. Eli ist alt und gebrechlich. Seine Augen sind schwach geworden, wie es mehrfach heißt. Er sieht nicht mehr richtig, ist also seiner Führungsaufgabe offensichtlich nicht mehr gewachsen. Seine Söhne mißbrauchen ihre Position am Heiligtum zum eigenen Vorteil (vgl. 1 Sam 2, 12–36). Vielsagend wird diese Zeit mit folgenden Worten charakterisiert: „In jenen Tagen waren die Worte JHWHs selten; Visionen waren nicht häufig“ (1 Sam 3, 1). In dieser unruhigen und schwierigen Zeit des Umbruchs war die Erfahrung Gottes als der inspirierenden und wegweisenden Kraft offenbar nur mehr sehr begrenzt gegeben. Dennoch ist in allem Auf und Ab der Krisenzeit Gott in irgendeiner Weise gegenwärtig. Er wirkt. Die Aussage von 1 Sam 3, 3 könnte dies andeuten: „Die Lampe Gottes war noch nicht erloschen, und Samuel schlief im Tempel des Herrn, wo die Lade Gottes stand.“ In dieser Phase des Überganges von der Zeit der Richter in die Königszeit wird Samuel berufen. Nach 1 Sam 3, 10 antwortet dieser auf den an ihn ergehenden Ruf mit den Worten: „Rede, denn ein Hörender ist dein Knecht.“ Das Hebräische verwendet hier das Partizip, das nicht eine einmalige Handlung, sondern eine Dauer ausdrückt. In Samuel als dem „Hörenden“ kündigt sich in einer Zeit epochaler Krise bereits die neue Zeit an. Der „Hörende“ ist es, mit dem Gott die Krise überbrückt. Seine Präsenz in der Zeit der Krise dient schon ganz dem neuen Anfang, der von Gott her geschieht.

Die Verwerfung Sauls: Saul ist eine tragische Gestalt. Nach einigen anfänglichen kriegesischen Erfolgen unterliegt er schließlich den Philistern und scheitert. In den biblischen Darstellungen dient Saul meist als Negativfolie für David. Die Schuld des Königs Saul besteht nach 1 Sam 15, 22 f. darin, daß er kein Hörender war. Saul hatte einen Krieg gegen die Amalekiter geführt und gesiegt. Doch statt den gebotenen Bann an den besiegten Feinden und an all ihrem Hab und Gut zu vollziehen, weihten Saul und das Volk nur das Minder-

¹³ Vgl. hierzu vor allem die einschlägigen Lexikonartikel zu *šmʿ*: H. SCHULT, in: THAT II, Sp. 974–982; U. RÜTERSWORDEN, in: ThWAT VIII, Sp. 255–279 (Lit!); ferner: J. ARAMBARRI, Der Wortstamm „hören“ im Alten Testament. Semantik und Syntax eines hebräischen Verbs (SBB 20), Stuttgart 1990.

wertige dem Untergang, schonten jedoch das Nützliche und Wertvolle und brachten dem Herrn mit den erbeuteten Schafen und Rindern Opfer dar. Dies jedoch widersprach dem Auftrag JHWHs. Aus diesem Grunde ergeht das Gerichtswort über Saul. Denn – „ein Hörender gegenüber der Stimme des Herrn“ zu sein, ist Gott wichtiger als alle Opfer.¹⁴

Salomo und sein hörendes Herz: Im Gegensatz zu Saul erscheint Salomo als der Hörende. 1 Kön 3 erzählt von einem Traum des jungen Königs, nach dem ihm zu Beginn seiner Regierungszeit eine Bitte offensteht. Salomo bittet nicht um Macht oder Reichtum für seine königliche Karriere, sondern um „ein hörendes Herz“. Das „hörsame Herz“, um es mit Alfons Deissler zu sagen, ist zugleich ein „weises und verständiges Herz“. Zwischen „hören“ und „weise sein“ besteht in der Bibel wie in der Umwelt Israels ein sachlicher Zusammenhang. Die sprichwörtliche Weisheit Salomos muß kein Einzelfall bleiben. Wenn Israel „hört“, wie Dtn 6, 4 dies fordert, wird es durch seine Weisheit Aufsehen erregen. Im Leben nach der Weisung JHWHs – so Dtn 4, 4 – „besteht eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennenlernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk“¹⁵.

Die Berufung Ezechiels: Während des babylonischen Exils ergeht die göttliche Berufung an Ezechiel, der unter den Verbannten in Babylon weilt. Fern von Jerusalem, mitten im heidnischen Land, im Lande der Gottesferne ruft ihn Gott in seinen Dienst: „Und ich hörte die Stimme eines Redenden“ (Ez 1, 28b). Wie kaum ein anderer steht Ezechiel als der „hörende Prophet“ unter der Autorität des göttlichen Wortes. Dieser sein Gehorsam gegenüber der göttlichen Botschaft zeigt sich schon darin, daß das gesamte Ezechielbuch aus JHWH-Reden an den Propheten besteht, die dieser im durchgehenden Ich-Stil an seine Hörer bzw. Leser weitergibt.¹⁶ Ezechiel wird zu den Verbannten gesandt, um ihnen die göttliche Botschaft mitzuteilen. Doch JHWHs Volk wird nicht auf den von

¹⁴ In diesem Zusammenhang sei erinnert an die Aussage von Ps 40, 7–9: „An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen, Brand- und Sündopfer forderst du nicht. Doch das Gehör hast du mir eingepflanzt; darum sage ich: Ja, ich komme. In dieser Schriftrolle steht, was an mir geschehen ist. Deinen Willen zu tun, mein Gott, macht mir Freude, deine Weisung trag ich im Herzen.“ Diese Aussage wird in Hebr 10, 5–7 aufgegriffen und auf Jesus Christus und seine Sendung übertragen.

¹⁵ Dtn 4 ist nach Dtn 6, 4 f. entstanden, wohl in der mittleren oder späten Exilszeit. Die Spezifika Salomos, seine Weisheit und die mit dem Tempelbau verbundene Erfahrung der Nähe Gottes inmitten seines Volkes, werden in Dtn 4, 5–8 gleichsam demokratisiert. Ausführlicher dazu G. BRAULIK, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5–8, in: DERS., Studien zum Pentateuch. FS Walter Kornfeld, Wien 1977, 165–195 (= SBAB 2 [s. o. Anm. 1] 53–93). Vgl. ferner G. BRAULIK, Weisheit im Buch Deuteronomium, in: B. JANOWSKI (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften, Gütersloh 1996, 39–69, hier 50–54 (= SBAB 24 [s. o. Anm. 1] 225–271, hier 241–247).

Gott gesandten Propheten hören: „Es fehlt ihnen der Wille, auf mich zu hören; denn jeder vom Haus Israel hat eine harte Stirn und ein trotziges Herz“ (2, 7). Dennoch wird Ezechiel gesandt: „Geh zu den Verschleppten, zu den Söhnen deines Volkes, und ob sie hören oder nicht, sprich zu ihnen, und sag zu ihnen: So spricht mein Gebieter, JHWH“ (Ez 2, 11). Auch im Falle der Verweigerung des Gottesvolkes bleibt das göttliche Wort eine ständige Anfrage, ein Unruhe-stifter, der die Verhärtung der Herzen aufdeckt¹⁷ und – durch die Chaos-erfahrung des Gerichtes hindurch – Israel neu für Gott und sein Wort verfügbar macht.¹⁸

Der Gottesknecht: Während der Zeit des babylonischen Exils, wohl einige Jahre nach Ezechiel, erscheint in dem Deuterocesaja zugeschriebenen Textkorpus Jes 40–55 die geheimnisvolle (literarische?) Gestalt des Gottesknechtes, in der sich u. a. Erfahrungen des Propheten Jeremia und des Gottesvolkes Israel miteinander verbinden.¹⁹ Nach Jes 50, 4 f. gehört es zur Sendung des Gottesknechtes, Morgen für Morgen in die Haltung des Hörens hineinzuwachsen. JHWH selbst ist es, der dies bewirkt. Aus diesem Hören als einer gottgewirkten Zurüstung erwächst die Sendung des Gottesknechtes. So vermag er die eigenen Bedrängnisse, die Gottes Auftrag mit sich bringt, zu bestehen und sein Leben Tag für Tag auf das Rettungshandeln Gottes hin, das auch durch ihn wirksam wird, auszurichten.

Diese wenigen Beispiele zeigen, daß das Hören auf Gott ein zentrales biblisches Thema ist. Nach Dtn 6, 4a soll Israel als ganzes ein „hörendes“ Volk werden. Dann vermag es auch Krisenzeiten wie das babylonische Exil zu bestehen. Denn Israel ist ein Volk, das nicht aus sich selbst ist, sondern sich von JHWH her empfängt. Von dieser Identität Israels, die aus seiner Gottesbeziehung kommt, spricht der sich anschließende Halbvers 4b.

2. Zur Syntax von V. 4b

„ER unser Gott, ER Einer!“ So geben Martin Buber und Franz Rosenzweig V. 4b wieder. Sie deuten damit an, daß der hebräische Satz nomi-

¹⁶ Lediglich zwei Stellen im gesamten Ezechielbuch fallen aus diesem durchgehenden Ich-Stil heraus: Ez 1, 3 und Ez 24, 24.

¹⁷ Durch die Verhärtung der Herzen wird das Hören auf die göttlichen Botschaft verunmöglicht. Dies geschieht beispielsweise mit dem Pharao von Ägypten (vgl. Ex 7, 4. 13; 8, 15; 9, 12; 11, 9), aber auch mit dem Gottesvolk Israel (vgl. Jes 6, 9 f.; Apg 28, 26–28).

¹⁸ Im Ezechielbuch erscheint diese neue Verfügbarkeit Israels an verschiedenen Stellen, etwa in Ez 11, 14–21; 20, 39–44; 36, 16–28.

¹⁹ Vgl. dazu E. HAAG, Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: N. LOHFINK (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg 1983, 159–213.

nal konstruiert ist, also keine Kopula besitzt.²⁰ In der Auslegung dieses umstrittenen Halbverses werden hauptsächlich vier Alternativen vorgeschlagen, die im folgenden kurz zu besprechen sind.²¹

2.1. Das Problem der Übersetzung von Dtn 6, 4b

Alternative 1: Eine erste Wiedergabe, die etwa N. Lohfink und G. Braulik vertreten, lautet: „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig!“ ^{ae}lohēnū „unser Gott“ wird hierbei als Apposition zu JHWH verstanden. Da ^{ae}lohēnū „unser Gott“ im Buch Dtn immer Apposition sei, habe dies auch in V. 4b zu gelten. Diese Deutung ist insofern problematisch, als der Gottesname JHWH nach der Apposition „unser Gott“ wiederholt wird. Ein solches attributiv wiederholtes Subjekt ist jedoch nicht üblich und auch innerhalb des Dtn einmalig. Der Tatsache, daß ^{ae}lohēnū im Deuteronomium immer appositionell verwendet ist, steht die andere Tatsache entgegen, daß JHWH als attributiv wiederholtes Subjekt gerade undeuteronomisch ist. Statt der Wiederholung des Gottesnamens JHWH würde man eher das Personalpronomen *hū*² erwarten, wie Dtn 7, 9 zeigt.²² Die Formulierung von V. 4b ist also gerade nicht spezifisch deuteronomisch. Insofern läßt sich aus dem typisch deuteronomischen Sprachgebrauch auch nicht schließen, ^{ae}lohēnū habe in V. 4b als Apposition zu gelten.

Alternative 2: Eine zweite Deutungsmöglichkeit lautet: „JHWH, unser Gott, (ist) ein (einziger) JHWH!“ Syntaktisch wird auch hier ^{ae}lohēnū als Apposition zu JHWH gedeutet. Im Unterschied zur vorausgehenden Erklärung ist der zweite Teil des Nominalsatzes JHWH ^{ae}hād „ein (einziger) JHWH“ jedoch als Prädikatsausdruck verstanden. Mit diesem Prädikat „ein (einziger) JHWH“ werde eine monojahwistische Aussage gemacht. Das heißt: Gegen die Vielfalt der Erscheinungsformen des JHWH-Kultes – gegenüber einem „Samaria“-JHWH etwa, einem „Teman“-JHWH, usw. – werde mit dieser Aussage „ein (einziger) JHWH“ die wesenhafte Einheit JHWHs affirmiert. Diese Auslegung von V. 4b im Sinne eines Mono-Jahwismus ist syntaktisch mög-

²⁰ M. BUBER / F. ROSENZWEIG, Die fünf Bücher der Weisung, Stuttgart 1992, 494.

²¹ Vgl. T. VEIJOLA, Höre Israel (s. o. Anm. 1) 529–533. Die Lösungsvorschläge zu Dtn 6, 4b sind weitaus mehr. Sie lassen sich jedoch im wesentlichen auf die vier hier vorgetragenen Alternativen reduzieren. Ausführlicher dazu O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1) 62–68.

²² Dtn 7, 9 lautet folgendermaßen: *wʾjādaʿtā kī-JHWH ^{ae}lohēkā hūʾ bāʾ^{ae}lohīm* „Du aber sollst erkennen: JHWH, dein Gott, Er ist der Gott.“

lich und wird auch vertreten.²³ Doch sprechen vor allem inhaltliche Bedenken gegen diese Deutung. Das Buch Deuteronomium weiß nichts von verschiedenen Formen der JHWH-Verehrung und bringt dementsprechend auch keine Polemik gegen diese spezifische Form eines religionsinternen Pluralismus. Die Kultzentralisation, mit der die Kulteinheit und Kultreinheit erwirkt werden sollen, wird gerade nicht monojahwistisch, also in Auseinandersetzung mit anderen Erscheinungsformen JHWHs, begründet. Auch in der Wirkungsgeschichte von Dtn 6, 4b begegnet keine monojahwistische Deutung dieses Satzes.

Alternative 3: Die beiden ersten Alternativen setzten ein Verständnis von ^{ae}lohēnū „unser Gott“ als Apposition voraus. Die beiden folgenden hingegen verbindet, daß sie in V. 4b zwei selbständige Nominalsätze annehmen. Sie unterscheiden sich jedoch in der Deutung von ^{ae}hād. Der dritte Alternativvorschlag lautet: „JHWH ist unser Gott. JHWH ist einer (= ein [einziger])!“ Der Auffassung, daß V. 4b aus zwei Nominalsätzen besteht, ist wohl zuzustimmen. Das Verständnis des zweiten Nominalsatzes im Sinne einer monojahwistischen Aussage wurde jedoch bereits kritisch hinterfragt. So bleibt schließlich noch die vierte Alternative, die im folgenden favorisiert und deshalb ausführlicher besprochen wird.

Alternative 4: Die vierte Alternative, die u. a. T. Veijola und O. Loretz vertreten²⁴, dürfte die sachgemäße sein. Sie lautet: „JHWH ist unser Gott! JHWH ist einzig!“ V. 4b besteht demnach aus zwei Nominalsätzen. Beide setzen mit JHWH ein, scheinen also parallel aufgebaut zu sein. Aber sind beide Sätze wirklich parallel aufgebaut? Ganz so einfach ist die Sache nicht.

2.2. Überlegungen zur Syntax von V. 4b

Zunächst fällt auf, daß im ersten Nominalsatz beide Glieder determiniert sind: JHWH als Eigenname und ^{ae}lohēnū durch das Suffix. Man spricht hier gerne von einem identifizierenden Nominalsatz. Subjekt und Prädikat werden miteinander identifiziert. Der zweite Nominalsatz hingegen besteht aus einem determinierten (JHWH) und aus einem indeterminierten Satzglied (^{ae}hād). In diesem Falle handelt es sich nicht

²³ Als Vertreter seien genannt P. HÖFFKEN, Hintergrund (s. o. Anm. 1); R. ALBERTZ, Die deuteronomische Reformbewegung, in: DERS., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1 (ATD Ergänzungsreihe Band 8 / 1), Göttingen 1992, 304–360, hier 321 f.

²⁴ Vgl. T. VEIJOLA, Bekenntnis (s. o. Anm. 1); DERS., Höre Israel (s. o. Anm. 1); O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1).

um einen identifizierenden, sondern um einen klassifizierenden Nominalsatz.

Worin besteht nun im ersten Nominalsatz, in dem beide Glieder determiniert sind, die eigentliche Satzaussage? Was ist in diesem gleichsetzenden Nominalsatz oder – um die Terminologie von D. Michel aufzugreifen – in dieser nominalen Behauptung das Neue?²⁵ Schon allein aufgrund der betonten Kopfstellung wäre denkbar, daß der Name JHWH das Neue ausdrückt. Der Sinn des Satzes wäre dann in etwa: „JHWH (und kein anderer) ist unser Gott.“ Wir hätten in diesem Fall eine klare monolatrische Aussage, nach der eben nur JHWH als „unser Gott“, als Gott der bekennenden Gemeinschaft in Frage kommt. Diese Deutung würde sich zudem hervorragend in die deuteronomische Reformbewegung einfügen. Angesichts der neuassyrischen Diktatur mit ihrem militärischen Machtapparat, ihrer gezielten Propaganda und der dadurch ausgelösten Verunsicherungen in Juda²⁶ würden die deuteronomischen Reformer auf diese eingängige Weise ihre eigene Gegenpropaganda ins Wort bringen: „Jahwe (allein) ist unser Gott.“

Der zweite Nominalsatz aus Dtn 6, 4b ist hingegen aus einem determinierten und einem indeterminierten Satzglied gebildet. War der erste Nominalsatz als identifizierend zu bestimmen, so der zweite als klassifizierend. Brachte der erste Nominalsatz eine nominale Behauptung, so bringt der zweite eine nominale Mitteilung, um in der Terminologie von D. Michel zu bleiben.²⁷ Es ist eindeutig, daß hier das letzte Satzglied, also das indeterminierte *ʾəḥād*, das Neue aussagt und damit das Prädikat bildet.

Nun ist allerdings die normale Wortfolge in nominalen Mitteilungen oder klassifizierenden Nominalsätzen genau umgekehrt. Das indeterminierte Prädikat wird in der Regel betont vorangestellt. Erst dann folgt das determinierte Subjekt. Als Beispiel hierfür mag der Ausdruck „groß ist JHWH“ in Ps 48, 2 genügen: *gādōl JHWH*. Das vorangestellte, indeterminierte Adjektiv *gādōl* gibt das Neue an, die Satzaussage. Durch sie wird das als bekannt vorausgesetzte Subjekt JHWH qualifiziert, eben als „groß“, als „bedeutsam“.²⁸

²⁵ Ausführlicher dazu D. MICHEL, Nur ich bin Jahwe. Erwägungen zur sogenannten Selbstvorstellungsformel, in: ThViat 11 (1973) 145–156 (= DERS., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte [ThB 93], 1997, 1–12).

²⁶ Vgl. dazu N. LOHFINK, Pluralismus. Theologie als Antwort auf Plausibilitätsstrukturen in aufkommenden pluralistischen Situationen, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes, in: DERS., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg ³1977, 24–43.

²⁷ S. o. Anm. 25.

In Dtn 6, 4b ist nun die Wortfolge gerade nicht regelhaft. Das indeterminierte Prädikat *ʾəḥād* „einzig“ wird nachgestellt. Dies ist auffällig und verdient Beachtung. Hinzu kommt, daß eine regelhafte Wortfolge Prädikat – Subjekt im zweiten Nominalsatz eine dem ersten Nominalsatz entsprechende syntaktische Konstruktion im Sinne eines „perfekten“ Parallelismus membrorum ergeben hätte. Dies freilich nur dann, wenn – wie oben stillschweigend vorausgesetzt wurde – der im ersten Nominalsatz voranstehende Gottesname JHWH auch wirklich als das Neue in der Aussage zu gelten hat. Doch trifft dies tatsächlich zu? Kehren wir noch einmal zum ersten Nominalsatz JHWH *ʾəloḥēnū* „JHWH: unser Gott (ist er)“ zurück.

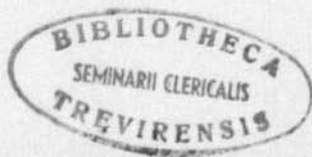
Dieses kollektive Bekenntnis ist sprachlich verwandt mit dem Bekenntnis des einzelnen zu Gott, wie viele Psalmen es kennen.²⁹ Zum einen vertritt das „Ich“ in den Psalmen nicht selten ein Kollektiv. Vor allem aber zeigen sich in der Syntax aufschlußreiche Bezüge zwischen der kollektiven Formulierung JHWH *ʾəloḥēnū* und dem Bekenntnis des einzelnen. Dazu einige Beispiele:

Ps 22 beginnt mit der bekannten Klage „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“ V. 11 endet mit einem persönlichen Bekenntnis des Beters: „Auf dich“ – JHWH – „bin ich geworfen seit dem Mutterschoß, vom Mutterleib an gilt: Mein Gott bist du.“ Die den Vers abschließende Aussage *ʾelī ʾattāh* „mein Gott bist du“ unterstreicht nicht so sehr das Gottsein JHWHs. Dieses wird im ganzen Psalm nicht bestritten und ist selbstverständlich vorausgesetzt. Das Problem des Beters besteht vielmehr darin, daß er von seinem Gott verlassen ist. Was ihm fehlt, ist der Gottesbezug. Auf diese Not antwortet er mit dem Vertrauensbekenntnis *ʾelī ʾattāh* „Gott bist du – auch mir“. Auf der im Suffix ausgedrückten Relation des Beters zu Gott und Gottes zu ihm also dürfte der entscheidende Akzent in der Aussage liegen.

Ähnliches läßt sich von Ps 23, 1 sagen. Der Psalm setzt ein mit dem Bekenntnis JHWH *roʾī* „JHWH ist mein Hirte.“ Die Aussage ist wohl nicht in dem Sinne gemeint, daß JHWH allein und kein anderer „mein Hirte“ sei. Denn im gesamten Psalm finden sich keine Spuren, daß JHWH das Hirtesein streitig gemacht würde.³⁰ Da Ps 23 mit Sicherheit in nachexilischer Zeit entstanden ist, kann davon ausgegangen werden,

²⁸ Ausführlicher dazu R. MOSIS, Art. *gādal*, in: ThWAT I, Sp. 928–956, hier 945–948.

²⁹ T. VEIJOLA, Höre Israel (s. o. Anm. 1) 521 stellt fest, das kollektive Bekenntnis des ersten Nominalsatzes von Dtn 6, 4b stelle „eine kollektive Variante zu dem Individualbekenntnis ‚Du (Jahwe) bist mein Gott‘ dar, wie es vor allem in den Psalmen häufig vorkommt“.



daß die Vorstellung von JHWH als Hirten allgemein präsent war. Das vertraute Bild von JHWH als dem Hirten, das zunächst auf das Kollektiv Israel bezogen war, wird hier auf den einzelnen Beter übertragen. Wie schon zuvor liegt auch hier der Akzent der Aussage auf der Relation JHWH – Beter. Mit dieser aktualisierenden Interpretation werden die mit der Hirtenmetapher verknüpften Heilsaussagen, wie sie sich etwa im bekannten Hirtenkapitel Ez 34 und anderen biblischen Texten finden, auf den einzelnen appliziert. Diese Anwendung auf den Beter ist nicht als exklusive Aussage mißzuverstehen, als wäre JHWH ausschließlich „für mich“ Hirte, für andere hingegen nicht. Sie ist vielmehr im Sinne einer Affirmation zu begreifen. Die Botschaft von Ps 23, 1 ließe sich somit folgendermaßen paraphrasieren: *JHWH roʿi* „JHWH ist Hirte. Diese Zusage gilt auch mir.“ Deshalb kann der Beter fortfahren: *loʾ ʾəḥsār* „ich leide keinen Mangel“³⁰.

Ähnliches zeigt sich in Ps 31, 15: „Ich aber, auf dich vertraue ich, JHWH. Ich sage: *ʾelohaj ʾattāh* mein Gott bist du.“ Nicht das Gottsein JHWHs als solches, sondern die Relation des Beters zu ihm und der Bezug JHWHs zum Beter trägt und begründet das Vertrauensbekenntnis. Weitere Belege wie Pss 43, 2; 86, 2; 140, 7; 143, 10 ließen sich anfügen.

Übertragen auf den ersten Nominalsatz von Dtn 6, 4b bedeutet dies: Nicht die Ausschließlichkeit JHWHs als solche ist das Thema. Das Thema ist vielmehr der Bezug JHWHs zur bekennenden Gemeinschaft. Dieser Bezug kommt im suffigierten *ʾelohēnū* „unser Gott“ zur Sprache. Paraphrasiert: „Daß JHWH Gott ist, das gilt für uns, das bestimmt unsere Identität.“

Dieser Akzent nicht so sehr auf der Ausschließlichkeit als solcher („nur JHWH“), sondern auf der Relation JHWH – bekennende Gemeinde („JHWH als Gott für uns“) fügt sich mindestens ebenso gut in den literarischen und zeitgeschichtlichen Kontext ein, wie das zuvor dargelegte Verständnis. Da die deuteronomische Reform unter Joschija mit einer Bundeserneuerung verbunden war (vgl. 2 Kön 23, 1–3), der Bund aber die Relation zwischen den Vertragspartnern ins Auge faßt, ist es nur sinnvoll, auf die Relation zwischen JHWH und der sich zu

³⁰ Es ist zwar grundsätzlich möglich, daß der Psalm mit seinem Vertrauensbekenntnis auf eine Bestreitung des Hirteseins JHWHs reagiert. Der Psalm selbst gibt hierzu allerdings keine Hinweise. So ist es auch nicht angeraten, eine nicht nachweisbare außertextliche Fragestellung der Auslegung des Psalms zugrunde zu legen.

³¹ Ausführlicher zu dieser Auslegung von Ps 23: R. MOSIS, Beobachtungen zu Ps 23, in: TThZ 104 (1995) 38–55.

ihm bekennenden Gemeinschaft abzuheben. Zudem entsprechen sich bei dieser Auslegung die beiden Nominalsätze, insofern in beiden der Akzent auf dem jeweils letzten Satzglied liegt. Es liegt bei dieser Deutung von V. 4b somit tatsächlich ein „perfekter“ Parallelismus membrorum vor. Auch wenn Dtn 6, 4b seinen Ursprung nicht in der joschijanischen Reform haben sollte, sondern früher oder später anzusetzen wäre, die hier vorgelegte Auslegung behält gleichwohl ihre Gültigkeit.

3. Zur Semantik von *ʾəḥād* „einer“, „einzig“

Dem betonten Suffix „für uns“ des ersten Nominalsatzes entspricht im zweiten Nominalsatz die Aussage *ʾəḥād* „einer“, „einzig“. Die Diskussion um das Verständnis dieser Aussage hat ihre eigene Wirkungsgeschichte, entzündet sich an ihr doch häufig die Auseinandersetzung zwischen monotheistischer und polytheistischer Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis.³² Das hebräische Wort *ʾəḥād* kann sowohl „ein(er)“ als auch emphatisch „einzig“, „ein einziger“ bedeuten.³³ Es vermag zum einen die Einzigkeit Gottes im Sinne seiner Unvergleichlichkeit auszusagen.³⁴ Zugleich ist das Wort ein Topos, der der Liebessprache entlehnt

³² Vgl. dazu G. BRAULIK, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. HAAG (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 194), Freiburg 1985, 115–159, hier 119–123 (= SBAB 2 [s. o. Anm. 1] 257–300, hier 261–265). Nach Braulik ist die Aussage von V. 4b „JHWH: einzig (ist er)“ noch vor dem Hintergrund eines polytheistischen Bezugsrahmens gemacht. Erst durch die Voranstellung des aus dem Exil kommenden Textes Dtn 4 mit seinen eindeutig monotheistischen Aussagen in VV. 35.39 sei auch Dtn 6, 4 f. mit dem monotheistischen Interpretationsschlüssel zu lesen. Der wichtige Text Dtn 6, 4b spiegele aufgrund seiner kontextuellen Einbindung den Prozeß vom Polytheismus zum Monotheismus wider. Gründlich beschäftigt sich O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1) mit der Frage der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Aussage. „Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die verschiedenen jüdischen und christlichen philosophisch-theologischen Versuche, das *Einssein* oder die *Einzigkeit* Gottes nach Dtn 6, 4b zu deuten, ohne den Einfluß griechischer Philosophie und deren Lehren über die Einheit Gottes ... auf Philon von Alexandrien, die frühchristliche Theologie ... und Maimonides unverständlich sind. Philon hat in Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie die biblische Lehre von der *Einzigkeit* Gottes im Sinne einer einfachen Einheit interpretiert ... Mit diesem philosophischen Verständnis des *Einsseins* Gottes geht er jedoch offensichtlich über die biblische Thematik in wesentlichen Punkten hinaus ... Ähnliches gilt auch für die Interpretation des biblischen *ʾḥd*, die Maimonides vorgetragen hat“ (83 f.).

³³ Vgl. N. LOHFINK, Art. *ʾḥd*, in: ThWAT I, Sp. 210–218.

³⁴ Vgl. dazu besonders O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1) passim.

ist. Nach Hld 6, 8–9 hat Salomo „sechzig Königinnen, achtzig Nebenfrauen und Mädchen ohne Zahl. Doch einzig ist meine Taube, die Makkellose, die einzige ihrer Mutter, die Erwählte ihrer Gebälerin.“

Treffend formuliert N. Lohfink hierzu: „Will man die emotionalen Beiklänge erfassen, die die Aussage 'Jahwe ist für Israel der Einzige' ursprünglich wohl hatte, muß man davon ausgehen, daß sie mit dem Motiv der Liebe gekoppelt ist. Dabei tut es nichts zur Sache, daß Liebe im Dtn gleichzeitig in den Zusammenhang der Vertragssprache gehört, denn auch dort soll ja gerade das politisch loyale Verhalten des Vasallen emotional mit einer persönlicheren und intimeren Erfahrungssphäre verbunden werden. Die Aussage, der Geliebte sei einzig, gehörte auch schon im Alten Orient zur Topik der Liebessprache.“³⁵

Als Terminus aus dem Bereich der Liebessprache ist *ʾəḥād* wiederum auf die Relation von Partnern bezogen. Wenn Israel bekennt, JHWH sei einzigartig, kommt somit erneut, analog zum ersten Nominalsatz, die Bezogenheit Israels auf JHWH zum Ausdruck. Was das Suffix des ersten Nominalsatzes sagt, daß JHWH Gott *für uns* ist, das betont im zweiten Nominalsatz die Aussage über JHWH, daß er *einzig* ist. Die Aussage von V. 4b mit den Konnotationen aus dem Bereich der Liebessprache ließe sich zugespitzt wiedergeben mit: JHWH ist „unser Einziger“³⁶. Zugleich aber leitet diese der Liebessprache entlehnte Aussage zum folgenden V. 5 und seiner Aufforderung zur Gottesliebe über.

4. Das Hauptgebot der Gottesliebe (V. 5)

Das Hauptgebot fordert Israel auf, auf die Aussage des vorausgehenden V. 4b zu antworten. Beide Verse werden formal durch eine den damaligen Hörern vertraute „juristische Kleinform ... unlöslich miteinander verbunden“³⁷. Der Zusammenhang zwischen beiden Versen wird zudem durch die konsekutiv zu verstehende Syndese *w* in *wʾāḥabtā*

³⁵ N. LOHFINK, Gott im Buch Deuteronomium, in: J. COPPENS (Hg.), *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETHl 41), Leuven 1976, 101–126, hier 110 f. (= SBAB 12 [s. o. Anm. 1], 25–53, hier 36).

³⁶ Dtn 6, 4b ist zugleich die Grundstelle für die beiden weiteren Belege von *ʾəḥād* in Verbindung mit dem Gottesnamen: Mal 2, 10 und Sach 14, 9. In Mal 2, 10 („Haben wir nicht alle *ʾāb ʾəḥād* Einen Vater? Hat nicht *ʾel ʾəḥād* Ein Gott uns alle erschaffen?“) wird die Aussage von der Einzigkeit Gottes auf die Ursprünge hin bedacht. In Sach 14, 9 hingegen („Dann wird der JHWH König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird JHWH *ʾəḥād* Einer sein, und sein Name *ʾəḥād* Einer“) wird der Grundtext von Dtn 6, 4b eschatologisch und in universaler Gültigkeit ausgelegt.

„so liebe denn“ verstärkt. Die Aussage von V. 5 ist demnach eine Folge, die sich aus der Vorgabe von V. 4 ergibt. Inhaltlich korrespondieren die der Liebessprache entlehnten Wörter *ʾaḥād* „einzig“ in V. 4b und *ʾāhab* „lieben“ in V. 5a.³⁷

Der Ausdruck „lieben“ ist zunächst persönlich geprägt und gehört in den familiären menschlichen Bereich. Zugleich wird er auch im politischen Bereich, insbesondere im Rahmen der altorientalischen Vasallenverträge gebraucht. Der Vasall verpflichtet sich darin zur Treue und zum Gehorsam gegenüber seinem Lehnsherren. Dieser gewährt seinerseits Schutz und Beistand, verspricht also einen gesicherten und befriedeten Lebensraum.

Eine der großen Leistungen der dtn Theologen für ihre Zeit bestand gerade darin, unter Zuhilfenahme des altorientalischen Vertragsschemas Israel neu unter die Herrschaft JHWHs zu stellen. Israel anerkennt somit die Herrschaft JHWHs, und stellt sich selbst als Herrschaftsbereich dieses Gottes zur Verfügung.

Wie sich die einleitende Aufforderung von V. 4a *šmʿa* „höre“ an ganz Israel richtet, so ist auch in der Anrede zu Beginn von V. 5 *wʾāhabtā* „so liebe (du) denn“ Israel als ganzes angeredet. Die Aufforderung zur Gottesliebe ist also nicht zunächst ein Appell an das Individuum. In erster Linie soll Israel als kollektive Größe die Gottesliebe realisieren, dann natürlich auch der einzelne in Israel.³⁸ Wie kann Israel

³⁷ G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 55. Vgl. dazu auch J. HALBE, „Gemeinschaft, die Welt unterbricht“, Grundfragen und -inhalte deuteronomischer Theologie und Überlieferungsbildung im Lichte der Ursprungsbedingungen alttestamentlichen Rechts, in: N. LOHFINK (Hg.), Das Deuteronomium (s. o. Anm. 1), 55–75, hier 57. Die erwähnte juristische Kleinform besteht aus folgenden Elementen: a) der Aufforderung zum Hören; b) der Anrede „Israel“; c) einem Feststellungssatz und d) der abschließenden Forderung. Selbst wenn die Aussage von V. 4b JHWH *ʾloḥēnū* JHWH *ʾaḥād* ursprünglich eine eigenständige, von Dtn 6, 4 f. unabhängige Parole gewesen sein sollte, durch die juristische Kleinform ist zumindest auf redaktioneller Ebene der sachliche Zusammenhang zwischen beiden Versen 4 und 5 gegeben. Kritisch zur Existenz eines solchen Schemas äußert sich T. VEIJOLA, Bekenntnis (s. o. Anm. 1) 373.

³⁸ Zum Zusammenhang zwischen beiden Versen vgl. besonders auch E. NIELSEN, Jahwe (s. o. Anm. 1) 292.

³⁹ „Durch dieses an Israel gerichtete Liebesgebot wird die Jahweprädikation ‚ekklesiologisch‘ ... ausgelegt: Jahwe ist der einzige (*ʾaḥād*), dem Israel mit all (*kol*) seinen Kräften in Liebe verbunden sein soll“ (G. BRAULIK, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. HAAG (Hg.), Gott, der einzige (s. o. Anm. 30) 121 (= SBAB 2 [s. o. Anm. 1] 163). DERS., a. a. O., Anm. 26: „Das ‚Du‘ des unlöslich mit 6, 4 verknüpften Verses 5 muß daher kollektiv verstanden werden.“

dies tun? Indem es die Weisungen des Bundes realisiert. „Israel soll“ – so G. Braulik – „seinen Gott dadurch lieben, daß es seine Sozialordnung, das dtn Gesetz, und damit auch sich selbst verwirklicht.“⁴⁰

Diese gemeinschaftliche Dimension der Gottesliebe, die die individuelle keinesfalls ausschließt, sondern sie umfaßt und verortet, ist ekklesiologisch bedeutsam. Gottesliebe hat demnach nicht nur mit einer inneren Haltung und persönlich-privaten Entscheidungen zu tun, sondern mit Lebensstil und Lebensgestaltung. Die sich Dtn 6, 4–5 anschließenden Aufforderungen in VV. 6–9 und VV. 20–25, die Weisung JHWHs in den alltäglichen Lebensvollzügen zu verwirklichen, sie sich einzuprägen und den kommenden Generationen weiterzugeben, machen deutlich: Das hörende Israel soll, getragen und inspiriert von der Weisung JHWHs, seine Lebensordnung so realisieren, daß diese in Fleisch und Blut übergeht und der auf göttliche Initiative eröffnete und gewährte neue Lebensraum über die Generationen hin erhalten bleibt. Entgegen aller Bedrohungen durch das Chaos, ja selbst noch in den Chauserfahrungen, wie sie beispielsweise das babylonische Exil darstellte, vermag Israel zu bestehen, ja einen geordneten Kosmos zu realisieren. Dies freilich ist das Werk JHWHs, Israels Schöpfer.

III. Abschließende Bemerkungen

Der wichtige Text Dtn 6, 4–5 enthält nicht nur ein Konzentrat an deuteronomischer, sondern an biblischer Theologie schlechthin. Entgegen dem verbreiteten Vorurteil, das Alte Testament biete eine veräußerlichte Gesetzesreligion, zeigt gerade das Buch Deuteronomium mit seinen umfangreichen Gesetzespartien eine profunde Theologie des Gesetzes. Das Deuteronomium beginnt nicht mit den Gesetzen. Es setzt die Priorität eindeutig auf die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk. Israel als JHWH-Volk bringt sich nicht aus Eigenem hervor, sondern empfängt sich von seinem Gott her. Deshalb ist es für Israel lebensnotwendig zu hören. Diese Zugehörigkeit zu seinem Gott JHWH, der für Israel einzig und unvergleichlich ist, betont v. 4b: *JHWH ^{ʾe}lohēnū* *JHWH ʾeḥād* „JHWH: unser Gott (ist er)! JHWH: einzig (ist er)!“ Oder: „JHWH (ist) unser Einziger!“ Die Antwort Israels kann deshalb nur, wie V. 5 betont, die der ganzen Hingabe an seinen Gott sein. Innerhalb dieses Beziehungsraumes kann und muß dann auch von Gesetzen gesprochen werden, von dem je neuen Bemühen, die Gottesbeziehung Gestalt werden zu lassen.

⁴⁰ G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 56.

Treffend umschreibt L. Perlitt den Ort des Gesetzes im Buche Deuteronomium: „So beginnt das Dtn nicht mit Gesetzen, sondern mit dem, was allen Gesetzen dem Grunde nach vorausgeht: mit der feierlichen Proklamation des Beziehungsraumes, in dem die Gesetze gelten und in dem sie das Leben fördern. Wie immer man Dtn 6, 4 übersetzt ..., der Nominalsatz gibt bekannt: Jahwe ist ein und alles für Israel, eben ^{21e} *lohēnū*. ... Das Gesetz hat seinen Grund, aber auch seine Einsichtigkeit darin, daß ‚unser Gott‘ die Tür zum Leben aufgetan hat. ... Ebendarum steht das Hauptgebot von Dtn 6, 5 folgerichtig nach Dtn 6, 4: Wie Jahwe für Israel alles ist, so muß Israels Liebe ganz ihm gehören.“⁴¹

⁴¹ L. PERLITT, „Evangelium“ und „Gesetz“ im Deuteronomium, in: DERS., Deuteronomium-Studien (s. o. Anm. 1) 175 f.

Der neue Kult im Neuen Bund nach Paulus

Die Rede vom „neuen Kult“ in der Kirche des Neuen Testaments mag provozieren angesichts des fast einhelligen Urteils der neutestamentlichen Forschung, wie es etwa H. Schürmann zum Ausdruck bringt: „Die Aussagen des Neuen Testaments sind ganz eindeutig: Die apostolische Kirche hat sich nicht nur – was verständlich gewesen wäre – von allem heidnischen Kultwesen entschieden distanziert; sie setzte sich auch bewußt ab vom Kult Israels, den sie ja doch grundsätzlich als von Gott gewollt und gestiftet akzeptierte. Erst wenn das gesehen wird, kommt das Eigentliche des neutestamentlichen Tatbestandes theologisch in den Blick. Die ganze Radikalität dieser Distanz zeigt sich darin: Es bildeten sich im Urchristentum zwar mit großer Ursprünglichkeit und in großer Freiheit neue Lebensformen, die auch weitgehend Formen der jüdischen und heidnischen Umwelt übernahmen, die mit entschiedener Konsequenz aber nie Anleihen aus dem Sakralbereich machten. Die Urkirche entwickelt keinen eigenen Kult und keine eigenen Sakralformen – wenn man Kult zunächst einmal unproblematisch das nennt, was die Religionsgeschichte so bezeichnet und was in der damaligen Umwelt des Urchristentums als solcher in Erscheinung trat“¹. Gewiß weiß Schürmann um die Vielschichtigkeit des Kultbegriffs, wie seine sehr differenzierten Ausführungen belegen. Die Aussage über die Verabschiedung des alttestamentlichen Kults im Urchristentum – gemeint ist insbesondere der Opferkult mit seinem Priestertum – wird häufig konstatiert². Doch soll hier trotz aufschlußreicher neuerer Arbeiten³ der Frage nachgegangen werden, ob und – wenn ja – in welcher Weise die Rede vom neuen Kult im Neuen Bund nach Paulus erlaubt ist.

¹ H. SCHÜRMANN, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung (1968), in: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (KBANT), Düsseldorf 1970, 299–325, 304.

² Vgl. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1961, 124; F. HAHN, Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), Stuttgart 1970, 86 f.

³ Vgl. H. J. KLAUCK, Kultische Symbolsprache bei Paulus (1983), in: Gemeinde-Amt-Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 348–358; W. RADL, Kult und Evangelium bei Paulus, in: BZ 31 (1987), 58–75 und insbesondere die gründliche Bonner Dissertation von W. STRACK, Kultkritische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus (BBB 92), Weinheim 1994.

1. *Der Gekreuzigte als Sühne*

So gewiß es bei Paulus im Laufe der Jahre – insbesondere aufgrund der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern – eine Entwicklung in seiner Theologie gegeben hat, so sehr wird man doch mit allzu kühnen Thesen vorsichtig sein, da der Apostel schon vor seiner Christuserfahrung bei Damaskus gleichsam ein ausgebildeter Theologe war und vom Glauben Israels her über ein theologisches Koordinatensystem verfügte, in das er die für ihn neuen Daten, die ohne Zweifel von geradezu revolutionärem Ausmaß waren, einfügen konnte⁴.

Auch wenn im 1. Thessalonicherbrief, dem ältesten Paulusbrief, keine Kreuzestheologie entfaltet, vielmehr der Blick auf die Wiederkunft Christi vorherrschend ist⁵, heißt dies nicht, daß die christliche Grundüberzeugung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu noch nicht vorhanden gewesen wäre. Ganz selbstverständlich verkündet Paulus den Gläubigen: „Denn Gott hat uns nicht zum Zorn bestimmt, sondern zur Erlangung der Rettung durch unseren Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit, ob wir wachen oder schlafen, zugleich mit ihm leben“ (1 Thess 5, 9 f; vgl. 1, 9 f; 4, 14)⁶. Die verschiedenen Erklärungsversuche des rätselhaften Todes Jesu erfolgen geschichtlich nicht nacheinander, sondern stehen eher – im Glauben Israels vorbereitet – nebeneinander. So finden wir im 1. Thessalonicherbrief neben der sühnetheologischen Deutung des Todes Jesu auch seine Einordnung in die traditionelle Klage über die Tötung der Propheten in Israel (1 Thess 2, 14⁷).

In den bekannten Texten 1 Kor 11, 23-26 und 15, 3 ff, wo Paulus Überlieferung zur Sprache bringt, ist die sühnetheologische Deutung des Todes Jesu dem Apostel vorgegeben, so sehr er dann in seiner Kreuzestheologie⁸ dieses Element zum zentralen Punkt seiner Verkündigung

⁴ Vgl. J. ECKERT, Zur Erstverkündigung des Apostels Paulus, in: J. HAINZ, Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament, Paderborn 1992, 279-299.

⁵ Vgl. 1 Thess 1, 9f; 2, 19; 3, 13; 4, 13-5, 11; 5, 23.

⁶ Vgl. T. SÖDING, Der Erste Thessalonicherbrief und die frühe Evangeliumsverkündigung. Zur Frage einer Entwicklung der paulinischen Theologie, in: BZ 35 (1991/92), 180-203, 192 f.

⁷ Vgl. 1 Kön 19, 10.14; 22, 27; 2 Chron 24, 20f; 36, 16; Neh 9, 26; Jer 2, 30; 11, 18-21; 26, 8.20ff; s. ferner Mt 21, 33ff; 23, 29ffpar; Apg 7, 52; Röm 11, 3; Hebr 11, 32ff; Just Dial 16, 4.

⁸ Vgl. H. MERKLEIN, Das paulinische Paradox des Kreuzes, in: TThZ 106 (1997), 81-98; J. ECKERT, Der Gekreuzigte als Lebensmacht. Zur Verkündigung des Todes Jesu bei Paulus, in: ThGl 70 (1980), 193-214.

macht (vgl. 1 Kor 2, 2; Gal 3, 1; 6, 14) und von hier aus die Auseinandersetzung mit den judenchristlichen Traditionalisten, die an der Toraobservanz und dem Beschneidungsgebot festhalten, wie mit einem enthusiastischen Pneumatikertum, das die Kreuzeswirklichkeit in einer abwegigen Weisheits- bzw. Herrlichkeitstheologie untergehen läßt, führt. Zudem sind die sittliche Unterweisung und die Deutung der eigenen Leidenssituation bei Paulus stark von seiner Kreuzestheologie bestimmt.

Daß das paulinische Evangelium in seinen markanten Zügen zugleich alte urchristliche Tradition aufnehmen kann, tritt zutage, wenn Paulus bei der Entfaltung seiner sog. Rechtfertigungslehre im Römerbrief über Jesus Christus verkündet: „Diesen hat Gott aufgestellt als Sühne(ort) (ἱλαστήριον) durch den Glauben in seinem Blut zum Aufweis seiner Gerechtigkeit um der Vergebung der vorher geschehenen Sünden willen...“ (Röm 3, 25). Da die LXX den Aufsatz auf der Bundeslade im Allerheiligsten des Tempels, hebr. *kapporaet*, mit τὸ ἱλαστήριον übersetzt (vgl. Ex 25, 17-22) und dieser Sühnedeckel im Ritual des Großen Versöhnungstages (vgl. Lev 16) eine zentrale Rolle spielte, indem der Hohepriester nach seinem Eintritt ins Allerheiligste zur Entsündigung des Volkes diese Platte mit dem Blut des Sündopfers besprengte (vgl. Lev 16, 14-16), liegt es nahe, daß man im Judenchristentum diese Kulthandlung bei der Deutung des Todes Jesu typologisch verstanden hat⁹. Doch meint H. Schlier, daß der Begriff ἱλαστήριον innerhalb des jüdisch-hellenistischen Bereichs „nicht an die Kapporeth gebunden ist“, so daß er „in Röm 3, 25 im allgemeinen Sinn von Sühnemittel, vielleicht auch Sühnemal, als Sühnendes u.ä. zu verstehen“ sei¹⁰. Darüber hinaus ist ja der Gedanke der stellvertretenden Sühne bei Paulus breitgestreut¹¹. Doch läßt sich in bezug auf den speziellen Sinn von Röm 3, 25 festhalten: Wie Gott im Alten Bund den Mitglie-

⁹ Daß diese Kulthaltung aufgrund des Verlustes der Bundeslade im Babylonischen Exil schon im Judentum der Zeit Jesu metaphorisch verstanden wurde, betont M. NEUBRAND, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (fzb 85), Würzburg 1997, 120 f.

¹⁰ H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg 1987, 110 f.

¹¹ Vgl. H. MERKLEIN, Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: H. HAINZ u. a. (Hrsg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124), Freiburg 1990, 155–183; DERS., Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage (1985), in: Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 181–191; K. KERTELGE, Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, in: DERS. (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (QD 74), Freiburg 1976, 114–136.

dern seines Volkes in diesem Kult Versöhnung und Entsündigung angeboten hat, so ist im Neuen Bund Christi Tod das von Gott öffentlich hingestellte¹² Sühnemaß.

Es ist aufgrund der besonderen Wortwahl vermutet worden, daß der Apostel hier auf ein Traditionsstück der Jerusalemer Judenchristen zurückgreift¹³. Obwohl sich diese nicht generell vom Tempel distanzieren, muß doch insbesondere durch die sich ihnen aufdrängende Deutung des Todes Jesu als des endzeitlichen Sühne geschehens eine zunehmende Relativierung vor allem des mit dem Tempel zentral verbundenen Opferkultes erfolgt sein. Ablösungsprozesse und die Veränderung des religiösen Bewußtseins brauchen nicht abrupt zu erfolgen, sondern haben oft ihre vielfältige Vorgeschichte. Für den Stephanuskreis, der in Jerusalem von den maßgeblichen Leuten – und das ist gewiß die Tempelaristokratie – nicht mehr geduldet wurde, bezeugt Lukas tempelkritische Äußerungen, die ein tempelkritisches Wort Jesu, aber auch prophetische Kultkritik aufgreifen (Apg 6, 13 f; 7, 48-50).

Zu den Rätseln der Paulusforschung gehört nach wie vor die Frage, aus welchen Motiven Paulus in seiner Zeit als „Eiferer im Judentum“ die Kirche verfolgt hat (vgl. Gal 1, 13 f. 23; 1 Kor 15, 9; Phil 3, 6). War es die Kultkritik der sog. Hellenisten (vgl. Apg 6, 1-7) mit einer gewissen Toraliberalität, oder nahm er Ärgernis am Glauben an einen gekreuzigten Messias, da Dtn 21, 23 einen am Kreuz Hängenden als einen vom Fluch Gottes Getroffenen auswies (Gal 3, 13)? Für Paulus muß jedenfalls ein theologisch schwerwiegender Tatbestand gegeben gewesen sein, sonst hätte er sich nicht mit Eifer der Verfolgung verschrieben. Mit seiner Erkenntnis, daß der Gekreuzigte der Messias und Sohn Gottes war und ist, in dem Gott für Israel und die Welt das endzeitliche Heil heraufführt (vgl. Gal 4, 4), wird für Paulus auch der Opferkult des Alten Bundes ausgedient haben. Der Proklamation des endzeitlichen Heils für alle Völker weiß sich Paulus von Damaskus an verpflichtet. In diesem Sinn schreibt er: „Wenn jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, geworden ist Neues. Aber alles (kommt) von Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat, wie es ja

¹² Vgl. den Begriff *προτίθεσθαι* LXX Ex 29, 23; 40, 23; Lev 24, 8; 2 Makk 1, 8.15.

¹³ Vgl. U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I (EKK VII/I), Zürich/Einsiedeln 1978, 182–203; KLAUCK, Symbolsprache 353; M. THEOBALD, Römerbrief. Kap. 1–11, Stuttgart 1992, 101f; P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 192–195.

feststeht, daß Gott in Christus war, die Welt mit sich versöhnend, nicht anrechnend ihnen ihre Verfehlungen und unter uns aufgerichtet habend das Wort der Versöhnung. Für Christus also sind wir Botschafter, wie wenn Gott durch uns ermahnt; wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen! Der, der die Sünde nicht kannte, ist für uns zur Sünde gemacht worden, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden“ (2 Kor 5, 17-21). Dieser Botschafterdienst des Apostels erfolgt nicht – religionsgeschichtlich gesehen – in Analogie zum priesterlichen Tempeldienst, sondern eher in Entsprechung zur prophetischen Verkündigung, wie sich ja auch Jesus gesandt wußte, eine, ja *die* über Leben und Tod entscheidende Botschaft zu verkünden.

2. *Das Herrenmahl als Kult im Neuen Bund*

Urchristliche Überlieferung meldet sich recht zufällig – denn ohne die Mißstände bei der Herrenmahlfeier in Korinth wäre Paulus auf diese nicht zu sprechen gekommen – zu Wort im sog. eucharistischen Einsetzungsbericht 1 Kor 11, 23-26. Bekanntlich stimmt der paulinische Bericht weithin mit dem lukanischen (Lk 22, 15-20) überein, während Markus und Matthäus ihrerseits eine andere Version bieten (Mk 14, 22-25/Mt 26, 26-29). Auch wenn hier der Wiederholungsbefehl für das Abendmahl im Unterschied zur paulinisch-lukanischen Fassung, die wohl auf die antiochenische Gemeindefradition zurückzuführen ist, nicht erfolgt, läßt sich doch der kultische Sitz im Leben der Texte kaum bezweifeln. Allerdings ist die historische Verifizierung im letzten Mahl Jesu dadurch erschwert, daß das Johannesevangelium an dieser Stelle nicht den geringsten Hinweis auf die Einsetzung der Eucharistie enthält. Die Auskunft, diese sei selbstverständlich vorausgesetzt, ist angesichts der umfangreichen Erzählung über das Abschiedsmahl Jesu unbefriedigend¹⁴. Dennoch wird man mit Paulus und den Synoptikern bzw. der von ihnen bezeugten Praxis im ältesten Christentum die Ansicht vertreten können, daß Jesus bei seinem letzten Mahl mit seinen Jüngern vor seinem Tod diesen heilsgeschichtlich gedeutet hat.

Unter der Überschrift „Jesus als Kultstifter“ äußert der evangelische Exeget G. Theissen: „Der Ursprung religiöser Rituale liegt meist in dunkler Vorzeit. Hätte man antike Menschen gefragt, warum sie den Göttern Opfer darbringen, sie hätten nur eine Antwort gewußt: Weil unsere Vorfahren es schon immer getan haben! Das Urchristentum dagegen entwickelt neue Rituale. Es machte mit der Taufe eine

¹⁴ Joh 6, 51c-58 unterscheidet sich vom Kontext und ist sekundär.

Waschung – meist nur Vorbereitung zum eigentlichen Ritual – zum zentralen Initiationsritus. Es löste durch das Abendmahl – eine schlichte Mahlzeit mit einer hochtheologischen Deutung – die jahrhundertealte Tradition blutiger Opfer ab. Beide Sakramente wurden nicht auf eine uralte Vorgeschichte zurückgeführt, sondern auf die jüngste Geschichte: die Taufe auf Johannes den Täufer, das Abendmahl auf Jesus! Beide legitimierten sich nicht als Tradition, sondern als Innovation. Beide erhielten durch die Beziehung auf den Tod Jesu eine neue Deutung¹⁵.

Gewiß kann Jesus nicht dem levitischen Priestertum zugeordnet werden, und für eine Erneuerung des alten Tempels mit seiner Priesterschaft ist trotz der sog. Tempelreinigungsszene (Mk 11, 15-19, Mt 21, 12-13, Lk 19, 45-48, Joh 2, 13-17), die eher im Kontext seiner kritischen Tempelworte dessen Ende ansagt¹⁶, in seiner eschatologischen Reich-Gottes-Botschaft kein Platz. Doch mußte sich ihm angesichts des ihm drohenden Todesgeschicks die Frage nach dem Verhältnis zwischen diesem und seinem Reich-Gottes-Glauben stellen¹⁷, und seine Jüngergemeinde, die er als den Anfang des endzeitlichen Israels verstand, wollte er auch nicht ohne ein wegweisendes Wort allein lassen. Sein von vielen als historisch zuverlässig bewertetes Wort: „Amen, ich sage euch: Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu jenem Tag, an dem ich es neu trinke im Reiche Gottes“ (Mk 14, 25), läßt zutage treten, daß er seine Zuversicht in die Aufrichtung der endzeitlichen Herrschaft Gottes durchhielt. Das im Rahmen des feierlichen Abschiedsmahles erfolgende Deutewort zum Brot: „Das ist mein Leib, der für euch (hingegenben wird)“ (1 Kor 11, 24/Lk 22, 19), bringt seine Proexistenz bis in seinen Tod hinein zum Ausdruck. Das Kelchwort in der paulinisch-lukanischen Fassung: „Dieser Kelch ist der Neue Bund durch mein Blut (das für euch vergossen wird)“ (1 Kor 11, 25/Lk 22, 20) entspricht zwar mit dem in der bisherigen Verkündigung Jesu nicht vorgekommenen Begriff des Neuen Bundes stark der nachösterlichen Theologie der Kirche¹⁸, doch korrespondiert der Neue Bund sach-

¹⁵ G. THEISSEN/A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 359.

¹⁶ Vgl. Mk 14, 58parr; Lk 13, 34 f/Mt 23, 37 ff; Mk 13, 1f/Lk 19, 43 f. Siehe die Diskussion bei T. SÖDING, *Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage*, in: TThZ 101 (1992), 36–64.

¹⁷ Grundlegend ist hier noch immer H. SCHÜRMANN, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?* (1973), in: *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg ²1975, 16–65.

¹⁸ Vgl. W. KIRCHSCHLÄGER, „Bund“ in der Herrenmahltradition, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg 1998, 117–134.

lich dem Glauben Jesu an die Nähe, ja Gegenwart der endzeitlichen Heilsherrschaft Gottes, wobei allerdings mit der positiven Einbeziehung des Todes Jesu bei der Errichtung des Neuen Bundes ein neuer Gedanke gegeben ist. Im Kelchwort der markinisch-matthäischen Fassung: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird (zur Vergebung der Sünden)“ (Mk 14, 24/Mt 26, 28) ist die Typologie zum Bundes-schluß am Sinai (vgl. Ex 24, 8) ein zentrales Moment.

Theissen bemerkt zwar treffend: „Es wäre wissenschaftlich unehrlich, sich nicht einzugestehen, daß wir Ablauf und Sinn des letzten Mahles Jesu nicht sicher rekonstruieren können“, bringt aber das Abendmahl Jesu mit seiner Tempelreinigung als einer kultkritischen Symbolhandlung, die auf das Verschwinden des Tempels mit der alten Welt hinweise, in Zusammenhang und meint, daß jene Kultkritik „ihre Ergänzung in der kultstiftenden Symbolhandlung beim letzten Mahl“ fand, „wobei Jesus keinen die Zeit überdauernden Kult stiften wollte. Er wollte nur den obsolet gewordenen Tempelkult vorübergehend ersetzen: Jesus bietet den Jüngern einen Ersatz für den offiziellen Kult an, an dem sie entweder nicht teilnehmen können oder dessen Teilnahme kein Heil vermitteln kann – bis ein neuer Tempel kommt“¹⁹.

Der Begriff des neuen Kultes ist gewiß kühn. Dies gilt insbesondere für die Sicht des Paulus²⁰. Man könnte einwenden, Paulus zeige kein Interesse am Kult als solchem. Wie er äußert: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (1 Kor 1, 17), so charakterisiert er, über die anderen eucharistischen Einsetzungserzählungen hinausgehend, das Herrenmahl als *Verkündigung* des Todes Jesu, „bis er kommt“ (1 Kor 11, 26)²¹. Doch hat Paulus nach seinen eigenen Aussagen auch gelegentlich getauft (1 Kor 1, 16), und der Gegensatz von Taufe und Evangelium ist hier durch die aktuelle Argumentation bedingt. So kommt auch der *Feier* des Herrenmahls bei Paulus, wie gerade die Behandlung ihrer konkreten Mißstände zeigt, durchaus erhebliches theologisches Gewicht zu²². Möglicherweise berührte die von Paulus so mißbilligte Aufgabe der Tischgemeinschaft des Petrus und der übrigen Judenchristen in Antiochien mit den Hei-

¹⁹ THEISSEN/MERZ, Jesus 380–383.

²⁰ Vgl. die gründliche Diskussion von H. -J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTANF 15), Münster 1982, ²1986.

²¹ Vgl. RADL, Kult 72

²² WILCKENS, Der Brief an die Römer I, erwägt, „ob nicht die theologische Explikation der Kreuzespredigt (des Paulus) in der Rechtfertigungslehre ihre existentiellen Antriebe in der ständigen Erfahrung der Eucharistie hatte“ (242).

denchristen die Herrenmahlfeier und war als Verleugnung der Wahrheit des Evangeliums zugleich eine Verleugnung des Neuen Bundes (Gal 2, 11-21).

Der kultische Charakter des Herrenmahls tritt zudem in der Belehrung des Apostels über die Unvereinbarkeit der Teilnahme am Herrenmahl und am Götzenopfermahl (1 Kor 10, 14-22) zutage. In der Rede vom „Tisch des Herrn“ und „Tisch der Dämonen“ ist auf die Opfermahlzeiten in Israel, aber auch auf den Kult im Heidentum Bezug genommen. Dazu bemerkt H.-J. Klauck: „Das ist zugleich die Stelle bei Paulus, wo die Metaphorierung vorgegebener kultischer Symbole am nächsten an die Entstehung von neuen christlichen Realsymbolen heranzuführt“²³.

Ein Kultverständnis von Taufe und Herrenmahl – das Miteinander dieser beiden Sakramente ist hier auch bezeichnend – wird in gewisser Weise vorausgesetzt, wenn der Apostel in Entsprechung zu prophetischer Kultkritik den Gemeindemitgliedern in Korinth, die sich in ihrer Sakramentsfrömmigkeit ihres Heils und ihrer Zugehörigkeit zur himmlischen Welt gewiß zu sein schienen, das Geschick der Wüstengeneration Israels warnend vor Augen stellt: „Nicht will ich aber, daß ihr nicht wißt, Brüder, daß unsere Väter alle unter der Wolke waren und alle durch das Meer hindurchgezogen sind und alle auf Mose getauft worden sind in der Wolke und im Meer und alle dieselbe geistliche Speise gegessen haben und alle denselben geistlichen Trank getrunken haben; sie tranken nämlich aus dem geistlichen (ihnen) nachfolgenden Felsen; der Fels aber war Christus. Aber an den meisten von ihnen hatte Gott kein Wohlgefallen gehabt; denn sie wurden in der Wüste niedergestreckt“ (1 Kor 10, 1-5). Die Deutung der Begriffe „geistliche Speise“ und „geistlicher Trank“ auf die Eucharistie liegt nahe (vgl. Joh 6, 53-58; Did 10, 3) und entspricht zudem, daß der Neue Bund gerade durch die Dimension des Geistes – die bleibende Gegenwart des erhöhten Herrn eingeschlossen²⁴ – ausgezeichnet ist.

²³ KLAUCK, Symbolsprache 351.

²⁴ Vgl. E. HAAG, „Gedächtnis“ im Alten Testament, besonders in den Psalmen und beim Pascha, Maria Laach, Jahressgabe 1979, 13: „Das kultische Gedächtnis an diese Erlösungstat Gottes (in Christus) hat wegen des sie tragenden Aktes unüberbietbarer göttlicher Selbstmitteilung deshalb einen anderen Wirklichkeitsgehalt als das alttestamentliche Pascha. Ging es dort um die Tragweite einer heilsgeschichtlichen Heilstat Gottes an seinem Volk in der Vergangenheit, so handelt es sich hier um die personale Gegenwart Gottes in seinem Sohn, der als der gekreuzigte und auferstandene Herr in seiner Kirche stets gegenwärtig bleibt.“

3. Die Gemeinde als „der Tempel Gottes“

Wie sehr für Paulus die christliche Gemeinde als Gemeinde des Neuen Bundes vom Walten des heiligen Geistes bestimmt ist, tritt zutage, wenn er angesichts der Gruppenbildung in Korinth schreibt: „Wißt ihr nicht, daß der Tempel Gottes ihr seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes vernichtet, vernichten wird diesen Gott; denn der Tempel Gottes ist heilig, und das seid ihr“ (1 Kor 3, 16 f). Tempel Gottes ist die Gemeinde nicht bloß dadurch, daß der Apostel mit Gottes Gnade das Fundament zu diesem Bau gelegt hat, das da Christus ist (1 Kor 3, 10f), sondern auch – beides steht freilich in innerer Beziehung zueinander – dadurch, daß der Geist Gottes in ihr wohnt. Sie ist Wohnstätte Gottes. Die vielfältige Tempeltheologie der jüdischen Tradition mit dem Tempel als Symbol der Gegenwart Gottes, aber auch der Erwartung der Erneuerung des Tempels (vgl. Dan 7, 14) bzw. eines neuen Tempels (vgl. Jub 1, 17; äthHen 90, 29) und der Spiritualisierung der Tempelaussagen, wie sie zum Beispiel in der sich vom Jerusalemer Tempel distanzierenden Qumrangemeinde betrieben wurde (vgl. 1 QS IX, 5 f)²⁵, gehört zur Vorgeschichte dieser Aussage. Die Spiritualisierung erreicht im christlichen Glauben jedoch eine neue Radikalität. Wie Jesus in gewisser Weise an die Stelle des Tempels getreten ist (vgl. Joh 2, 13-22), so kann die christliche Gemeinde in ihm die den Neuen Bund auszeichnende Herrlichkeit Gottes erfahren (vgl. 2 Kor 3). Die Gabe des Geistes ist in Christus auch für die Heiden erschlossen (Gal 3, 14). Paulus könnte nicht vom auferstandenen Herrn, der da „der Geist“ ist (2 Kor 3, 17), und vom Neuen Bund reden²⁶, wenn er nicht an die Gegenwart des Geistes glauben würde. Die Kirche als endzeitliches Gottesvolk sucht nicht mehr die kultische Vermittlung mit Gott im Tempel (vgl. Offb 21, 22), sondern sie erfährt Gottes Gegenwart im Geist (vgl. Joh 4, 23f) und ist insofern selbst der Tempel Gottes. Es handelt sich hier weniger um eine „Spiritualisierung alttestamentlicher Kultbegriffe“ als um eine „Umprägung“²⁷.

²⁵ Vgl. etwa G. KLINZING, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament (StUNT 7), Göttingen 1971; STRACK, Terminologie 262–269; J. FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel und Kult. Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums (BU 27), Regensburg 1997, 17–63.

²⁶ Vgl. J. ECKERT, Gottes Bundesstiftungen und der Neue Bund bei Paulus, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172), Freiburg-Basel-Wien 1998, 135–156.

²⁷ So RADL, Kult 60; vgl. STRACK, Terminologie 234: „Wenn die Gemeinde Tempel Gottes ist, so ist dies weder eine spiritualisierende noch eine metaphorische Redeweise, sondern Rede im eigentlichen Sinn. Die Gemeinde ist deshalb

Neben der ekklesiologischen Anwendung des Tempelbegriffs auf die Gemeinde (vgl. auch 2 Kor 6, 16: „Wir sind der Tempel Gottes“) kann Paulus im Kontext der Warnung vor der Unzucht sagen: „Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht euch selbst gehört. Denn ihr seid gekauft worden um einen Preis; verherrlicht also Gott in eurem Leib!“ (1 Kor 6, 19 f). W. Radl spricht hier von einer „Somatisierung“ des Kultbegriffs „Tempel“²⁸. Mit dem Wort „Leib“ sind bei Paulus insbesondere die sozialen Beziehungen des Menschen und sein Verhalten im Alltag angesprochen. Grundlegend für die Sicht des Apostels ist, daß jeder einzelne Gläubige ein von Gott Berufener (= Kleriker) (vgl. Röm 1, 6; 8, 28-30; 9, 24 u. a.)²⁹ und mit seinem Geist Erfüllter (= Geistlicher) ist (vgl. Gal 6, 1; 5, 16.25), der der Ekklesia und letztlich Christus bzw. Gott angehört (vgl. 1 Kor 3, 23 u. a.). Aus dieser Berufung ergibt sich als besondere Verpflichtung: „Gott hat uns nicht berufen zur Unreinheit, sondern zur Heiligung. Wer das verwirft, der verwirft also nicht Menschen, sondern Gott, der in euch seinen heiligen Geist gegeben hat“ (1 Thess 4, 7 f).

Der Gemeindebezeichnung „die Heiligen“, die nur im Plural verwendet wird (Röm 15, 25 f.31, vgl. Kol 2, 1; Eph 1, 1; 1 Tim 5, 10; Hebr 6, 10, Apg 9, 32.41; 26, 10; Offb 5, 8 u.ö.) und wohl apokalyptischen Ursprungs ist (vgl. Dan 7, 18.21 f)³⁰, entspricht ferner die „Heiligkeitstheologie“ des ehemaligen Pharisäers Paulus³¹, die nach K. Berger „historisch gesehen das Fundament aller weiteren Aussagen und der Rahmen für das gesamte Heilswerk am Menschen“ ist³². Zu beachten sei hier: „„Heiligkeit“ ist eine kultische, eigentumsrechtliche Kategorie. Denn was heilig ist, gehört Gott, und zwar gehört es ihm nicht als dem Schöpfer, sondern immer durch einen zeitlich und sachlich auf die Schöpfung folgenden, zweiten Akt der Aneignung“.³³ Für das Problem, Heiden in die Kirche als endzeitliches Israel aufzunehmen,

Tempel, weil Gottes Geist in ihr wohnt, und weil sie Gottes Eigentum ist und so allein seiner Verfügungsgewalt unterstellt ist. Wer Verderben über die Gemeinde bringt, wird deshalb von dem verdorben werden, dessen Eigentum sie ist.“

²⁸ RADL, Kult 62.

²⁹ Vgl. J. ECKERT, Art. καλέω, κληεις, κλητός: EWNT II 592–601.

³⁰ Vgl. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testament, Tübingen u. Basel 1994, 356 (§ 239: Die Gemeindebezeichnung „die Heiligen“)

³¹ Ebd. 475–484.

³² Ebd. 476.

³³ Ebd. 475.

ohne sie auf Ritualgesetz und Beschneidung zu verpflichten, bedeutet dies: „Die Heiligkeit von Heidenchristen ist durch den heiligen Geist gegeben; sie sind durch seine Anwesenheit Tempel Gottes geworden“.³⁴ Die ekklesiologischen Implikationen des Heiligkeitsbegriffs hat Paulus in 1 Kor 3–6 in verschiedener Hinsicht zur Sprache gebracht³⁵. Einzuordnen ist hier auch der 1 Kor 5, 13 geforderte Ausschluß eines Gemeindemitglieds aus der Ekklesia aufgrund der Verletzung der Heiligkeit der Kultversammlung.³⁶

Paulus scheut sich auch nicht, in seiner Verkündigung gleichsam Anleihen beim kultischen Denken der Heiden zu machen, wenn er unter Aufnahme des Begriffs „vernünftiger (geistiger) Gottesdienst“ der religionsphilosophischen Kultkritik der Griechen und seiner Verwendung in der hellenistischen Mystik³⁷ den Römern schreibt: „Ich ermahne euch aber, Brüder, bei dem Erbarmen Gottes, darzubringen eure Leiber als lebendiges, heiliges, gottwohlgefälliges Opfer, als euren vernünftigen Gottesdienst (τὴν λογικὴν λατρείαν)!“ (Röm 12, 1). H.-J. Klauck bemerkt hierzu: „Das kultische Opferwesen und -unwesen der Umwelt, ob heidnisch, ob jüdisch, ist für Paulus mit dem Christusereignis zu Ende. Was in dieser Hinsicht noch als Menschenwerk geschieht, hat vor Gott keinerlei Bedeutung mehr. Darin trifft er sich, wenn auch von anderen Motiven her, im Endergebnis mit der antiken Kultkritik. Aber die spiritualistische Tendenz des hellenistischen Wortfelds wird von Paulus in einer entscheidenden Richtung durchbrochen, indem er nämlich fordert, den eigenen Leib als lebendiges Opfer darzubringen. Griechische Religiösität würde eher die Forderung aussprechen, die Leiblichkeit abzulegen“³⁸. Hier schlägt bei Paulus seine Verankerung in der Glaubenswelt Israels durch, wobei er das, was von den Priestern im Tempel getan wurde: die Darbringung von Opfern, nun von den Christen erwartet. Sie sind „Priester und Opfer zugleich“³⁹. Mit der Ermahnung zum „Gottesdienst im Alltag der Welt“⁴⁰ ist das kultische Denken nicht aufgehoben, sondern ausgeweitet⁴¹.

³⁴ Ebd. 475.

³⁵ Vgl. hierzu insbes. STRACK, Terminologie 177 ff.

³⁶ BERGER, Theologieggeschichte 477 mit Hinweis auf Dtn 13, 6; 17, 7; 19, 9; 22.21.24a

³⁷ KLAUCK, Symbolsprache 354; s. ferner Strack, Terminologie 290–303.

³⁸ KLAUCK, Symbolsprache 354.

³⁹ SCHLIER, Römerbrief 355.

⁴⁰ Vgl. E. KÄSEMANN, Gottesdienst im Alltag der Welt, in: Exeget. Versuche und Besinnungen II, Göttingen ³1970, 198–204.

⁴¹ Vgl. BERGER, Theologieggeschichte 473 f.

Zusammenfassend läßt sich mit W. Strack sagen: „Paulus nutzt kultische Kategorien in ihrem ursprünglichen Sinn (Reinheit, Tempel- und Heiligkeitsaussagen etc.), um die Würde der Gemeinde herauszustellen, nämlich ihre Heiligkeit aufgrund der Erwählung Gottes. Wenn Paulus in Aussagen über die Identität der Ekklesia Gottes bewußt kultische Kategorien nutzt, zeigt dies, wie sehr sein Denken auch hinsichtlich der Ekklesiologie kultisch geprägt ist“⁴².

4. *Die Taufe und der neue Zugang zur Heilsgemeinde*

Im Bemühen um die Heiligkeit der Gemeinde erinnert Paulus die Heidenchristen an ihre Lebenswende: „Aber ihr wurdet reingewaschen, aber ihr wurdet geheiligt, aber ihr wurdet gerecht gemacht durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes“ (1 Kor 6, 11). Daß hier auf die Taufe Bezug genommen ist, dürfte unstrittig sein (vgl. Apg 22, 16; Eph 5, 26; Tit 3, 5). Auch wenn Paulus in der Auseinandersetzung mit den Personalgemeinden in Korinth – möglicherweise spielte die Beziehung zwischen Täufling und Täufer eine Rolle (1 Kor 1, 13ff) – äußert, daß er „nicht gesandt“ sei, „zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (1 Kor 1, 17), ist nicht zu übersehen, daß er die verbreitete Taufpraxis in der Kirche seiner Zeit⁴³ positiv in seine Theologie aufnimmt.

Ohne Zweifel hat die christliche Taufe ihren Ursprung in der Taufe Johannes des Täufers. Vom irdischen Jesus ist zwar kein Taufauftrag überliefert, aber seine eigene Taufe durch Johannes (Mk 1, 9-11parr) hat wegweisende Funktion (vgl. Joh 3, 22; 4, 2). So sehr die Quellentexte über Johannes den Täufer christlich geprägt sind⁴⁴, und ein deziert christliches Interesse an der Unterordnung des Täufers unter Jesus als Messias offensichtlich ist, so sehr sind doch noch Kernelemente der erfolgten Gerichtspredigt des Johannes erkennbar. In diese ist auch seine Tauf Tätigkeit, die ihm den Beinamen „der Täufer“ gab, einzuordnen. Trotz der in Qumran praktizierten Tauchbäder und des für die neutestamentliche Zeit nicht eindeutig belegten jüdischen Proselyten-

⁴² STRACK, Terminologie 273.

⁴³ Ob alle Judenchristen getauft waren, kann zwar bezweifelt werden (so W. SCHMITHALS, Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart 1994, 191-194), doch haben Jesu eigene Taufe (Mk 1, 9-11parr) und die Wir-Aussagen des Paulus (vgl. 1 Kor 12, 13; Röm 6, 3f) ihr Gewicht.

⁴⁴ Vgl. J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte, Berlin-New York 1989.

tauchbades für Heiden bei Übertritt zum Judentum⁴⁵ muß die Taufe des Johannes, der priesterlicher Herkunft war und abseits des Jerusalemer Tempels diese prophetische Zeichenhandlung durchführte, als ein Akt angesehen werden, der für die Christen gleichsam an der Schwelle des Neuen Bundes stand und bei ihnen zu einem neuen Kultakt von größter Tragweite wurde. Letztlich ging es um die Reinigung und Heiligung des Gottesvolkes in der Endzeit, wie sie Ez 36, 25f zum Ausdruck bringt: „Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen Götzen. Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch...“

Für den Täufer verbürgte, wie seine Gerichtspredigt zeigt (vgl. Mt 3, 7-10/Lk 3, 7-9), die Zugehörigkeit zum erwählten Volk Israel allein noch nicht das Bestehen im Gericht Gottes. Auf der Linie prophetischer Umkehrpredigt fordert er – an den Einzelnen in seinem nichtbundesgemäßen, unheiligen Verhalten gewandt – die höchstpersönliche Umkehr. Jesus hat sich in seiner Taufe, die die Christen als eine Symbolhandlung verstanden (vgl. Mt 3, 15), zu dieser Verkündigung des Täufers bekannt.

Doch welche theologische Qualität hatte die Johannestaufe selbst? Da die spätere christliche Verkündigung interessiert ist, die christliche Taufe von der Johannestaufe abzuheben, ist Skepsis angezeigt gegenüber einer Bewertung dieses Aktes im Sinn einer reinen Symbolhandlung ohne Heilswirkung. Eine wirkungslose Symbolhandlung ist im Denken dieser Zeit nicht vorstellbar.⁴⁶ Gewiß ist die Taufe durch den Täufer⁴⁷ – H. Stegemann spricht von der „priesterliche(n) Mittlerqualität des Johannes“⁴⁸ – begleitet vom Umkehrwillen des Täuflings und als einmaliger Akt nicht bloß Zeichen für eine erhoffte Reinigung in der Zukunft, sondern ein „Realsymbol“ der Vergebung, die Gott dem

⁴⁵ Vgl. ERNST, Johannes 322–330; H. STEGEMANN, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg 1993.

⁴⁶ So mit Recht H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium. Erster Teil (HThK III), Freiburg 1969, 159.

⁴⁷ BERGER, Theologiegeschichte 106 erwägt, daß der Täufer „in Analogie“ zu Elischa, dem Schüler des Elija (vgl. 2 Kön 5, 8-14), die Umkehrwilligen in den Jordan geschickt hat oder wie Mose beim Exodus dem Täufling vorausgegangen ist.

⁴⁸ STEGEMANN, Essener 304: „Diese herkunftsmäßige, priesterliche *Mittlerqualität* des Johannes war sicherlich die entscheidende Komponente seiner *aktiven* Rolle beim Tauen, die ihn als rituellen Stellvertreter Gottes zum *Täufer* und die durch ihn vollzogene Taufe zum wirksamen Sakrament gemacht hat. Gott garantiert durch seinen priesterlichen Stellvertreter im Taufakt den Verzicht auf Ahndung der bisherigen Sünden im künftigen Endgericht.“

Umkehrwilligen schenkt⁴⁹ und den „Zugang zum künftigen Heilsreich durch ihre *Bewahrung* vor der Vernichtung im Feuergericht“ sichert⁵⁰.

Im Christentum wird die Johannestaufe als Taufe „auf Christus“ bzw. „im Namen Christi“ – mit 1 Kor 6, 11 gesprochen – zu einem Zeichen der Reinigung, Heiligung und Rechtfertigung. Als *das* kultische Initiationssakrament erhält sie zudem eine neue ekklesiologische Dimension: Sie gliedert nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden ein in die Ekklesia, die vom Geist Gottes erfüllte endzeitliche Heilsgemeinde. Diese in Christus erfahrbare neue Welt Gottes ist in den Blick genommen, wenn Paulus schreibt: „Denn alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Nicht ist da Jude noch Grieche, nicht ist da Sklave noch Freier, nicht ist da männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 27 f, vgl. 1 Kor 12, 13). Der Akt der Taufe begründet für Paulus wesentlich mehr als ein ethisches Verhältnis des Getauften zu Christus⁵¹. Er eröffnet den Zugang zur Wirklichkeit des Neuen Bundes. Wenn es dem Kult um die Verbindung mit der himmlischen Welt geht, dann können hier Taufe (vgl. auch 1 Kor 15, 29) und Herrenmahlfeier nicht ausgeklammert werden.

Allerdings bleibt Paulus nicht beim kultischen Akt stehen, sondern bezieht ihn in sein Evangelium ein und kann folgende neue Sinner-schließung der Taufe bieten: „Oder wißt ihr nicht, daß alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurdet, in seinen Tod getauft worden sind? Mitbegraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Wenn wir nämlich Zusammengewachsene wurden in der Gleichheit seines Todes, dann werden wir es auch in der Auferstehung sein, dies wissend, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde...“ (Röm 6, 3-6a)⁵². A. Schweitzer stellte zwar fest, daß Paulus „kein ausgesprochener Liturgiker“ war und „stärker von seinen dogmatischen Kerngedanken als

⁴⁹ BERGER, Theologiegeschichte 109.

⁵⁰ STEGEMANN, Essener 303.

⁵¹ Vgl. J. ECKERT, Zieht den Herrn Jesus Christus an (Röm 13, 14) – Zu einer enthusiastischen Metapher der neutestamentlichen Verkündigung, in: TThZ 105 (1996), 39–60.

⁵² Vgl. U. SCHNELLE, Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie (GTA 24), Göttingen 1983, ²1986; J. ECKERT, Die Taufe und das neue Leben. Röm 6, 1-11 im Kontext der paulinischen Theologie, in: MThZ 38 (1987), 203–222.

vom liturgischen Ritus her getrieben“ wurde⁵³, aber er sah in der „Mystik des Gestorben- und Auferstandenseins mit Christo“ die eigentliche Mitte der paulinischen Heilslehre⁵⁴. Dem Sakramentsgedanken kommt im Kontext der Christumystik des Paulus⁵⁵ durchaus eine besondere Rolle zu, geht es dem Apostel – mit R. Schnackenburg gesprochen – doch „nicht um eine kalte Zuwendung von Heilsgütern“, „sondern um lebendige Christusgemeinschaft“⁵⁶.

Paulus verbindet zwar nicht ausdrücklich die Taufe mit dem Eingang ins Reich Gottes, wie es Joh 3, 3.5 ausgesagt ist, aber es dürfte keine Frage sein, daß hier ein innerer Zusammenhang besteht, worauf auch die ethische Unterweisung hindeutet. Die Taufe ersetzt im Laufe der Zeit zunehmend die Beschneidung, das an allen (männlichen) Juden vollzogene Bundeszeichen (vgl. Gen 17, 9-14), das insbesondere im Exil neben der Sabbatheiligung zum Unterscheidungsmerkmal des Gottesvolkes von den Heiden geworden ist und an dem gegenüber allen Hellenisierungsversuchen festgehalten wurde (vgl. 1 Makk 1, 60f; 2, 45 f; 2 Makk 6, 10). Wenn in der christlichen Bewegung hier eine Änderung erfolgte, ist dies geradezu eine theologische Revolution. Mit Recht äußert K. Berger: „Die Einführung der beschneidungsfreien Heidenmission ist das sicher gravierendste Ereignis in der Theologiegeschichte des 1. Jh. n. Chr.“⁵⁷. Der Verzicht auf die Beschneidung der Heidenchristen verläuft nicht auf der Linie einer Spiritualisierung dieser Kulthandlung (vgl. Lev 26, 41; Dtn 10, 16; 30, 6; Jer 4, 4; 9, 24f.; 1QS V,5; Röm 2, 28f; Phil 3, 3), sondern ist eschatologisch bedingt und nur aufgrund der Überzeugung, daß die Endzeit und der Neue Bund mit der Hinwendung der Völker zum Gott Israels begonnen hat, gegeben. In diesem Sinn äußert Paulus gegenüber der christlichen Ergänzungsmission in Galatien⁵⁸, die die Heidenchristen auf die Übernahme der Beschneidung und weitere Toraobservanz verpflichten möchte: „Mir aber ge-

⁵³ A. SCHWEITZER, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen 1911, ²1933, 166 f.

⁵⁴ A. SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen ²1954, 102–140.

⁵⁵ Vgl. J. ECKERT, Art. „Christumystik. I. Im Neuen Testament“: LThK II (³1994), 1179 f.

⁵⁶ R. SCHNACKENBURG, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie (MThS. H 1), München 1950, 118.

⁵⁷ BERGER, Theologiegeschichte 254. Vgl. F. W. HORN, Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum, in: NTS 42 (1996), 479–505.

⁵⁸ Vgl. J. ECKERT, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief, Regensburg 1971.

schehe es nicht, mich zu rühmen, außer im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt. Denn weder Beschneidung ist etwas noch Unbeschnittenheit, sondern (die) neue Schöpfung“ (Gal 6, 14f.; vgl. 5, 6.11; 3, 28; 1 Kor 7, 19, Phil 3, 2-11).

Die Zugehörigkeit zu Christus, die zum Empfang des Geistes führt (vgl. Gal 3, 1-5; 4, 6; 2 Kor 3; Röm 8 u. a.), verbürgt zugleich die Zugehörigkeit zu Abraham und die Erlangung der ihm von Gott gegebenen Verheißungen (vgl. Gal 3, 6-14.29; 4, 21-31). Daß die Taufe als der neue Initiationskult an die Stelle der Beschneidung getreten ist, ist in Kol 2, 11f. offenkundig: „In diesem (Christus) wurdet ihr auch beschnitten mit einer nicht von Händen gemachten Beschneidung durch das Ablegen des Leibes des Fleisches, in der Beschneidung Christi, begraben mit ihm durch die Taufe; durch diesen wurdet ihr auch mitauferweckt durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn auch von den Toten auferweckt hat ...“ In der Taufe auf Christus ist nicht nur den Heiden der Zugang zum Volk Gottes geschenkt, sondern auch den Juden durch Christus der Weg zum „Thron der Gnade“ (Hebr 4, 16) eröffnet (Röm 5, 1f; vgl. Eph 3, 12; 1 Petr 3, 18).

5. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios und die Anrufung seines Namens

Ohne Zweifel sind für Paulus Reinigung, Heiligung und Rechtfertigung ein Geschenk Gottes, das dem Glaubenden in Christus zuteil und nicht aufgrund einer kultischen Einwirkung auf Gott erreicht wird. Jedoch gehört das Gebet zum Wesen des Kultes, und Paulus kennt neben der Danksagung auch das inständige Bittgebet. Hingewiesen sei nur auf sein persönliches Bekenntnis: „Dreimal habe ich den Herrn (τὸν κύριον) angerufen, daß dieser Bote Satans von mir ablasse. Er aber antwortete mir: Es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft wird in der Schwachheit vollendet“ (2 Kor 12, 8 f.)⁵⁹. Auch das Gebet der Christen zu Gott bzw. zu Christus, „der gestorben ist, mehr noch: der auferweckt worden ist, der auch zur Rechten Gottes ist, der auch für uns eintritt“ (Röm 8, 34), ist nicht einfach menschliche Leistung, sondern ein Geschenk Gottes. In diesem Sinn heißt es: „So steht aber auch der Geist uns bei in unserer Schwachheit; denn das, was wir beten sollen, so wie es nötig ist, wissen wir nicht; aber der Geist selbst tritt bittend ein mit

⁵⁹ Vgl. J. ECKERT, „Dreimal habe ich den Herrn angefleht...“ Krankheit in der Sicht des Apostels Paulus, in: *Bibel und Kirche* 43 (1988), 8-12.

unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8, 26). Der Heilsstand der Christen im Neuen Bund, der zum Empfang des heiligen Geistes geführt hat, findet im Abba-Ruf seinen Ausdruck: „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba – Vater“ (Gal 4, 6; vgl. Röm 8, 15f).

Ein entscheidender Schritt zur Eigenständigkeit des christlichen Glaubens hat sich dort ereignet, wo der aramäische Ruf *marana tha* (1 Kor 16, 22; vgl. „komm, Herr Jesus!“ Offb 22, 20; Did 10, 6) erklungen ist⁶⁰ und Jesus als der Kyrios angerufen wird. Dies ist schon vor Paulus geschehen, wie u. a. der Christushymnus des Philipperbriefs (2, 5-11) zu erkennen gibt. Die Christen bezeichnet der Apostel als „die den Namen des Herrn Anrufenden“ (1 Kor 1, 2; vgl. Röm 10, 13; Apg 9, 14.21; 22, 16). Sie feiern „Herrenmahl“ (1 Kor 11, 20), und das Bekenntnis: „(Der) Herr (ist) Jesus“ geht auf das Wirken des heiligen Geistes zurück (1 Kor 12, 3).

Ob die Übertragung des Kyriostitels auf Christus durch die hellenistischen Kyriuskulte maßgeblich mitbeeinflusst worden ist, so daß Jesus im hellenistischen Christentum die anderen Kyrioi überbietend – den Kaiserkult eingeschlossen – als Kultgottheit verehrt wurde⁶¹, ist in der Forschung strittig. Auch die These, die LXX habe für Jahwe den Begriff *κύριος* eingesetzt, ist nicht eindeutig verifizierbar⁶². Jedenfalls ist es christliche Grundüberzeugung, daß das Bekenntnis zu Jesus als dem „Herrn“ und die Anrufung seines Namens die Voraussetzung zur Erlangung des Heils ist (Röm 10, 9ff; vgl. 2 Kor 3, 16). Nach 1 Kor 8, 5f lautet das christliche Credo: „Denn selbst wenn es sogenannte Götter gibt, sei es im Himmel oder auf Erden, wie es viele Götter und viele Herren (*κύριοι*) gibt, doch für uns ist *ein* Gott, der Vater, von dem alles (kommt) und wir zu ihm hin, und *ein* Herr, Jesus Christus, durch den alles (ist) und wir durch ihn“. Die Bezeichnungen „Herrenmahl“ (1 Kor 11, 20), „Tisch des Herrn“ (1 Kor 10, 21), „Tag des Herrn“ (1 Thess 5, 2) sind signifikant dafür, wie sehr der Blick der Christen auf den gerichtet ist, der aufgrund seiner Erhöhung durch Gott allen Mächten und Gewalten im Himmel und auf Erden überlegen ist und von lähmender Weltangst befreit (vgl. Phil 2, 10 f; Röm 1, 4; 8, 38 f; 1 Kor 3, 21 f; 1 Kor 15, 20-28)⁶³.

⁶⁰ Vgl. außer den Kommentaren STUHLMACHER, Theologie I 183 f.

⁶¹ So W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913, ⁵1965. Siehe hierzu H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, Stuttgart 1996, 73 f.

⁶² Vgl. J. A. FITZMEYER, Art. *κύριος*: EWNT II 811–829, 816.

Paulus, der den „Herrn“ gesehen hat (1 Kor 9, 1), weiß sich gesandt, ihn in aller Welt „als den Herrn“ zu verkünden (2 Kor 4, 5), damit „jedes Knie“ ihn als den Herrn anerkenne (Phil 2, 10f). Insofern entspricht die paulinische Mission dem Ziel, das auch das Bekenntnis der Gemeinde im Gottesdienst bestimmt. In diesem Sinn läßt die johan-neische Theologie Thomas im Kreis der am ersten Tag der Woche versammelten Jünger (vgl. Joh 20, 19.24) sagen: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20, 28).

6. *Das priesterliche Wirken des Apostels in seiner Verkündigung als Diener des Neuen Bundes*

Kultische Terminologie kann Paulus ferner bei der Beschreibung seines Apostelamtes als „Diener des Neuen Bundes“ (2 Kor 3, 6)⁶⁴ verwenden. Zwar ist diese nicht unmittelbar mit dem Bundesgedanken verknüpft, aber im Kontext bei der theologischen Apologie seines Apostelamtes (2 Kor 2, 14-7, 4) heißt es zu Beginn: „Gott (sei) Dank, der uns allzeit im Triumphzug in Christus mitführt und den Geruch (ὁσμή) seiner Erkenntnis durch uns an jedem Ort offenbart; denn Christi Wohlgeruch (εὐωδία) sind wir für Gott bei denjenigen, die gerettet werden, und bei denjenigen, die verloren gehen, den einen ein Geruch vom Tod zum Tod, den andern ein Geruch vom Leben zum Leben“ (2 Kor 2, 14-16). Daß mit den Begriffen „Duft“ und „Wohlgeruch“ das Bild des zur Gottheit aufsteigenden Opfers assoziiert ist, ist religionsgeschichtlich gut belegt⁶⁵ und auch durch eine andere Aussage des Paulus bestätigt, in der er eine finanzielle Unterstützung der Philipper als „einen Duft von Wohlgeruch, ein angenehmes Opfer, Gott wohlgefällig“ bezeichnet (Phil 4, 18). In Eph 5, 1 f werden die Christen in ihrer Lebensweise als „Nachahmer Gottes“ auf Christus verwiesen, der „uns geliebt und sich selbst für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, Gott zu einem Duft des Wohlgeruchs.“ In 2 Kor 2, 14-16 geht es bei den bildhaften Aussagen über die Apostel als „Duft der Erkenntnis“ Christi und „Christi Wohlgeruch“ – Glaube oder Unglaube führen zu Leben

⁶³ Vgl. J. ECKERT, Glaube und Weltverantwortung im frühen Christentum, in: W. SEIBEL SJ/ G. WENZ (Hg.), Was schulden die Christen der Welt? Weitergabe des Glaubens und Weltverantwortung, Regensburg 1998, 36–57, 43 ff.

⁶⁴ Vgl. J. ECKERT, Die Befähigung zu „Dienern des Neuen Bundes“ (2 Kor 3, 6). Neutestamentliche Perspektiven zum Amt in der Kirche, in: TThZ 106 (1997), 60–78.

⁶⁵ Vgl. außer den Kommentaren KLAUCK, Symbolsprache 352; STRACK, Terminologie 117–138.

oder Tod – freilich nicht um eine Ergänzung des Opfers Jesu, sondern um die Vergegenwärtigung des Evangeliums, das „eine Kraft Gottes zur Rettung jedem Glaubenden (ist), dem Juden zuerst und dem Heiden“ (Röm 1, 16). Wiederum ist deutlich, was nach Paulus das Wesen des Apostelamtes ausmacht: Mit dem Evangelium ist der Apostel „Gesandter an Christi statt“ (2 Kor 5, 20), und wo seine Bitte: „Laßt euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor 5, 20) Gehör und Glauben findet, übt er den „Dienst des Geistes“, der zur „Gerechtigkeit“ führt, aus (2 Kor 3, 8 f; 5, 21). Als „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor 3, 9; 2 Kor 6, 1) ist er am Heilswerk Gottes beteiligt.

Noch direkter und stärker kultisch bezogen ist die Aussage des Apostels in 1 Kor 9, 13f, wenn er bei der Aufzählung seiner Apostelrechte den Dienst am Evangelium mit dem Dienst am Altar vergleicht: „Wißt ihr nicht, daß die das Heilige Verrichtenden (οἱ τὰ ἱερά ἐργαζόμενοι), die beim Opfertisch Beschäftigten (οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες) am Opfertisch Anteil gewinnen? So auch hat der Herr angeordnet für die das Evangelium Verkündenden, vom Evangelium zu leben.“ Offensichtlich ist, daß das Wesen des Apostelamtes, obwohl Paulus seine Rechte mit denjenigen, die am Opfertisch Dienst tun, vergleicht⁶⁶, nicht in der Darbringung von Opfern, sondern in der Verkündigung des Evangeliums besteht, deren „Dynamik“ – mit Strack gesprochen – allerdings darin gegeben ist, daß sie „als wirksames Geschehen Heiligung und Heiligkeit bewirkt“⁶⁷.

Als klassische Stelle für ein priesterliches Verständnis des Apostelamtes gilt häufig die Aussage des Paulus, in der er den Christen in Rom sein Schreiben rechtfertigt: „Ich tat es kraft der mir von Gott gegebenen Gnade, auf daß ich sei Diener (λειτουργόν) Christi Jesu für die Heiden, priesterlich verwaltend (ἱερουργούντα) das Evangelium Gottes, damit die Opfergabe (προσφορά) der Heiden wohlgefällig (εὐπρόσδεκτος) werde, geheiligt (ἡγιασμένη) durch den heiligen Geist“ (Röm 15, 15 f). Paulus, der sich als berufener Apostel ausgesondert für das Evangelium (Röm 1, 1; vgl. Gal 1, 15) weiß, um den Gehorsam des Glaubens bei allen Heiden für den Namen Christi zu wirken (Röm 1, 5), bezeichnet sich hier in der summarischen Beschreibung seines Apostelamtes als Liturge Christi für die Heiden, wobei durch die Verwendung des Begriffs λειτουργός in der LXX und durch die weiteren eindeutig kultischen Begriffe im Kontext⁶⁸ das kultische Verständnis des Begriffs Diener (Liturge) naheliegt. Priesterliches Tun wird sodann ausdrücklich mit

⁶⁶ Vgl. KLAUCK, Symbolsprache 350; Strack, Terminologie 112–117.

⁶⁷ STRACK, Terminologie 117.

⁶⁸ Vgl. STRACK, Terminologie 44 ff.

der Verkündigung des Evangeliums verbunden, die bewirkt, daß die Heiden, „geheiligt durch den heiligen Geist“ – die Wirklichkeit des Neuen Bundes ist damit angesprochen –, eine „wohlgefällige“ „Opfergabe“ für Gott sind. Sieht man die Aufgabe des alttestamentlichen Priestertums darin, daß es im Nachvollzug der heilsgeschichtlichen Polarität von Offenbarungsmittler und Jahwevolk „dem hoheitlichen Anspruch Jahwes zeichenhaft Ausdruck“ verleiht⁶⁹, dann könnte hier auch nach Kontinuitätsmomenten gefragt werden, wobei freilich deutlich ist, daß Paulus in 2 Kor 3 einen zugleich kritischen Vergleich mit dem Dienst des Mose durchführt.

Die vom Kult des Gottesvolkes ausgeschlossenen Heiden haben durch den Tod Jesu und die Heiligung durch den heiligen Geist „Zugang zur Gnade“ (Röm 5, 2) erhalten. Die Heiligung durch den heiligen Geist setzt nach Paulus die Entsündigung durch das Kreuzesopfer Jesu voraus. Wie die Feier des Herrenmahls mit dem Gedächtnis des Todes Jesu, durch den der Neue Bund besiegelt ist, Verkündigung des Evangeliums ist, so besteht auch das priesterliche Wirken des Apostels in der Vergegenwärtigung Christi im Evangelium⁷⁰. Strack kommt zu folgendem Ergebnis: „Paulus ist sich gewiß, daß sich in Christus das Anliegen des nachexilischen Kultes erfüllt, nämlich Gottesnähe zu vermitteln, gerade den bisher vom Kult ausgeschlossenen Heiden. Diese werden durch die Verkündigung des Evangeliums dem Kreuzesgeschehen inkorporiert und sind insofern *προσφορά*. *Allein auf dieser abgeleiteten Ebene kann analog davon gesprochen werden, daß Paulus Priester ist*“⁷¹.

⁶⁹ Vgl. E. HAAG, Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2. Historische und theologische Aspekte des Priestertums im Alten Testament, in: TThZ 107 (1998), 25–44, 44.

⁷⁰ Vgl. RADL, Kult 67: „In der Evangeliumsverkündigung und durch sie vollzieht er (Paulus) den ihm auferlegten kultischen Dienst.“

⁷¹ Vgl. den Exkurs von STRACK: „Paulus als Priester? – Das Verständnis von *ἱερουργεῖν*“ Terminologie 73–76, 76. Als weitere Beobachtung gibt Strack folgendes zu bedenken: „In Kor 12, 4–13 kommt in der Liste der Gaben des Geistes in der Gemeinde der Priester oder priesterliches Tun explizit nicht vor. Offensichtlich gab es in der Gemeinde von Korinth (noch) nicht, was sich später als spezifische Aufgabe der Priester herausgebildet hat. So konnte und mußte in der Aufzählung der Geistesgaben der Priester und seine Aufgabe gar nicht genannt werden. Zur Zeit des Paulus entsprach sein Tun als Verkünder des Evangeliums und die Art, wie er seinen apostolischen Auftrag am Evangelium durchführte, dem neuen eschatologischen Verständnis des Priesterseins in überbietender Kontinuität und so zugleich Diskontinuität zu alttestamentlichen Vorbildern“ (a. a. O. 80).

H. Schlier hält – um dieses Moment noch einmal zu betonen – mit Recht bei dieser priesterlichen Beschreibung des Apostelamtes des Paulus die Kennzeichnung „Spiritualisierung“ eines kultischen Phänomens und kultischen Begriffs“ für unzureichend; es gehe vielmehr „um eine Erneuerung, die in der Endgeschichte stattfindet. Jetzt, da die Gerechtigkeit setzende und durchsetzende Bundestreue Gottes sich in Jesus Christus ereignet hat (vgl. Röm 3, 21 ff; vgl. 15, 8) und so ‚der Tag des Heils‘, den der Prophet verheißen hat (2 Kor 6, 2), gekommen ist und sich seine Gegenwart im Evangelium erweist, jetzt wird das Opfer nicht mehr im Tempel zu Jerusalem durch rituellen Vollzug dargebracht, sondern die Völker, deren sich das apostolische Evangelium bemächtigt hat, sind das Opfer, ‚geheiligt durch den heiligen Geist‘, der im Evangelium wirksam ist, und so das Opfer, das Gott angenehm ist“⁷².

Schluß

Gewiß sind die Sauberkeit und Ehrlichkeit der Begriffe ein hohes Gut. Dabei läßt es sich oft in der wissenschaftlichen Beurteilung nicht vermeiden, Begriffe zu verwenden, die den Texten selbst nicht entstammen. Diese Problematik muß freilich bewußt bleiben. Problematisch ist es allerdings auch, um der Exklusivität des eigenen Glaubens willen auf Begriffe zu verzichten, die – zumindest religionsgeschichtlich gesehen – angezeigt sind. Die Vermeidung des Kultbegriffs bedarf in dieser Hinsicht der kritischen Anfrage. Damit soll freilich nicht das spezifische Profil des christlichen Glaubens verwässert werden.

Versteht man unter „Kult“ ein Handeln des Menschen, in dem sich dieser für die transzendente Größe Gott öffnet und sie heilhaft erfährt, dann ist dieses Grunddatum menschlichen Lebens auch im Christentum registrierbar⁷³, wobei in Israel wie im christlichen Glauben allerdings die Erfahrung des sich in der Geschichte offenbarenden Gottes das Kernelement ist und die kultischen Akte integrale Bestandteile dieser Offenbarungsgeschichte sind. Auch wenn Paulus in Übereinstimmung

⁷² SCHLIER, Römerbrief 431; vgl. auch K. WEISS, Paulus – Priester der christlichen Kultgemeinde, in: ThLZ 79 (1954), 355–364, der in bezug auf die theologische Position des Paulus von *heils- oder endgeschichtlicher Verwirklichung des Kultus* redet (362).

⁷³ Positiv ist der Kultbegriff verwandt von F. MUSSNER, Kirche als Kultgemeinde nach dem Neuen Testament, in: Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments (KBANT 15), Düsseldorf 1967, 253–267. „Kult“ wird hier definiert als „Begegnung einer versammelten Gemeinschaft mit Gott“ (S. 253).

mit dem Glauben Israels um den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Glauben an den „lebendigen und wahren Gott“ und der heidnischen Religiösität weiß (1 Thess 1, 9; Gal 4, 8; Röm 1, 18-32), sieht die Paulusrezeption des Lukas, der mit seinem Doppelwerk im Neuen Testament einen besonderen Rang einnimmt, ihn auch als den Zeugen des Evangeliums, der in seiner Areopagrede die religiöse Sehnsucht der Heiden positiv aufgreifen und vom Evangelium her klären kann (Apg 17, 16-34). Paulus selbst bekennt sich zum Glauben des erwählten Volkes Israel, wenn er in dessen „Gottesdienst“ (λατρεία) ein Geschenk Gottes sieht (Röm 9, 4)⁷⁴.

Der Apostel bezeugt in seinem Evangelium allerdings auch, daß der Neue Bund durch neue Elemente geprägt ist. In Jesu Kreuzesopfer ist – hier gibt es durchaus eine sachliche Nähe zu dem Paulus in der Alten Kirche zugeordneten Hebräerbrieff – der alttestamentliche Opferkult mit seinem Priestertum aufgehoben. Mit der Wirklichkeit des Neuen Bundes haben es dann zutiefst Taufe und Herrenmahl zu tun, die zunehmend zu den zentralen neuen Kultakten werden. Zur eschatologischen Dimension des Neuen Bundes gehört es sodann, daß die Heiden in Christus einen Zugang zur endzeitlichen Heilsgemeinde, die sich als Tempel Gottes versteht, erhalten haben. In ihren liturgischen Feiern wird Christus als der Kyrios angerufen, und für Paulus besteht das Wesen seines Apostelamtes darin, daß er ihn als den Kyrios in aller Welt proklamiert und in der Verkündigung des Evangeliums vergegenwärtigt. Dies ist sein „priesterlicher Dienst“.

⁷⁴ Vgl. zum Ganzen auch H.-J. KRAUS, Gottesdienst im alten und neuen Bund, in: Bibeltheologische Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1972, 195–234.

Bibel und Kirche

Eine Antwort an Ulrich Luz

Der Verfasser des bedeutendsten Matthäus-Kommentars des 20. Jahrhunderts, in dem zum ersten Mal die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte dieses Evangeliums gründlich aufgearbeitet ist, hat seine Presidential address beim Jahreskongreß der Studiorum Novi Testamenti Societas 1997 in Birmingham unter den Titel gestellt: „Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft“.¹ Er spricht ausdrücklich als Protestant für Protestanten. Im folgenden sei, nach einer Zusammenfassung seiner Darlegungen, der Versuch gewagt, diese aus einer katholischen Sicht zu beleuchten.

Luz skizziert zunächst die heutige pluralistische Gesellschaft, in der Religion weithin zur Privatsache geworden sei. Darauf kommt er, etwas unvermittelt, gleichsam auf die Geburtsstunde dieser Gesellschaft zu sprechen: Luthers Auftritt vor dem Reichstag in Worms 1521 und seine mit der Berufung auf sein Gewissen und das reformatorische Schriftprinzip begründete Ablehnung eines Widerrufs seiner Schriften. Dieses Schriftprinzip geht davon aus, daß die Hl. Schrift aus sich heraus verständlich, klar und vollständig ist. Daher sollte sie das alleinige Fundament der Kirche bilden. In der Geschichte jedoch erwies sich das sola scriptura-Prinzip „nicht als Grundlage der Kirche, sondern eher als ein Leitmotiv ihrer Spaltung“. „Paradoxerweise scheint das reformatorische Schriftverständnis seine eigene Dekonstruktion mit ausgelöst zu haben.“² Der heutige kirchliche und theologische Pluralismus, den Luz zu den „guten Seiten der Moderne“ zählt, ist seiner Ansicht nach „u. a. ein Ergebnis der Wirkungsgeschichte der Exegese“.³

¹ Veröffentlicht in: NTS 44 (1998) 317–339. Für hilfreiche Kritik und Hinweise danke ich den Kollegen Arno Anzenbacher, Armin Kreiner und Bardo Weiß sowie Gerhard Lohfink und Roland Kany. Vollständigkeit der Literaturhinweise ist nicht angestrebt.

² Ebd. 321. Vgl. W. von LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus, Witten/Ruhr 1963, 21 (Lessing referierend): „Das folgerichtig angewandte Schriftprinzip hebt sich in seiner bisherigen dogmatischen Relevanz selbst auf.“

³ U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 317–322. Den Anteil der Exegese an der Entstehung des modernen Pluralismus würde ich nicht so hoch einschätzen wie Luz. Größeren Einfluß hatte m. E. das reformatorische Schriftprinzip selbst, das

Luz entfaltet seine Gedanken, indem er zunächst den Umbruch im „Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis“ nachzeichnet, den das Aufkommen der historischen Forschung seit der Aufklärung einerseits und der postmodernen Philosophie mit der „linguistischen Wende“ andererseits mit sich gebracht habe.⁴ Die historische Kritik, die in der Moderne „selbst gegenüber der Wahrheitsfrage abgedankt hat“, nahm den Menschen die Unmittelbarkeit zur biblischen Geschichte und versetzte sie zugleich in die Lage, „das, was für sie selbst verpflichtende Wahrheit sein könnte, jenseits der Texte selbst zu konstruieren“. Es gibt nur viele konkurrierende „Wahrheitssetzungen“ und „Wahrheitsangebote“, aber keine absolute Wahrheit mehr. Alle umfassenden Deutungen der Wirklichkeit und der Geschichte („Meta-Erzählungen“) sind unglaublich geworden. So kann sich jeder und jede, ohne auf die Bibel beschränkt zu sein, „die eigene Traditionsgrundlage“ auswählen. Das historische Verständnis der Bibel hat aber noch zwei weitere Folgen. Die Exegese wird „applikationsfern“ bzw. setzt „eine schier unbegrenzte Beliebigkeit von Applikationen frei“. Und da ihr der Gott der Offenbarung entschwunden ist, wird sie „zu einer Teildisziplin der Religionswissenschaft“, die nicht mehr die Theologie, sondern nur noch die vielen Theologien des Urchristentums darstellen kann.

Die Situation wird verschärft durch das, was Luz mit Berufung auf David Tracy „die linguistische Wende“ nennt⁵: „Es gibt keinen direkten Weg von den bezeichnenden Zeichen und vom Zeichensystem eines Textes zu einer bezeichneten außersprachlichen Wirklichkeit.“ Wir gelangen immer nur zu „sprachlichen Konstruktionen von Wirklichkeit“; die Welt, Gott, sein Reich, der biblische Christus sind uns nur als sprachlich interpretierte Größen zugänglich. Im Fall von Textauslegungen wird die Pluralität und Beliebigkeit der Konstruktionen und Interpretationen allerdings durch die Autorintention und eine gewisse Stabilität der Textstrukturen und Textsinne eingeschränkt. Entscheidend ist, daß die biblischen Texte als Rollenangebote mit dem eigenen Leben gelesen und rezipiert werden. Dabei hilft das Studium der Wirkungsgeschichte, die Partikularität der eigenen Lesung zu erkennen und die besondere Tradition, der sie sich verdankt. Sie zeigt auf ihre Weise die

einen subjektiven Ansatz förderte, und dies nicht nur im Bereich der Exegese. Die Auswirkungen in der Literatur hat J. von Eichendorff in seinen literaturgeschichtlichen Arbeiten aufgezeigt.

⁴ Ebd. 322–331.

⁵ Vgl. D. TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, 73–97.

Pluralität möglicher Deutungen und zwingt so zu freien, persönlichen Entscheidungen.

Die Exegese ist also mitverantwortlich für den religiösen Pluralismus der Gegenwart und insofern auch mitverantwortlich für die Zerstörung der Kirche, wenn man „Kirche im fundamentalistischen Sinn als den Ort versteht, wo die *eine* Heilswahrheit gelehrt wird“. ⁶ Fundament einer solchen Kirche kann die Bibel nicht sein. So wird Luz konsequent zu einer Neudefinition von Kirche geführt; er bestimmt sie als „eine quer durch alle Konfessionen und in allen Konfessionen existierende und über sie hinausgehende Gesprächsgemeinschaft über die Bibel“. Aus der Grundlage der Kirche, die sie nicht sein kann, wäre die Bibel so zur Grundlage einer Gesprächsgemeinschaft geworden. Die Aufgabe der heutigen Exegese sieht Luz unter diesen Umständen darin, „die Sache ihrer Texte auf dem ‚Marktplatz‘ der Weltanschauungen, Meinungen und Deutungen in öffentlichem, rationalem und offenem Diskurs zu vertreten und so auf die Fremdheit der Geschichte Jesu und den von den biblischen Texten bezeugten Gott hinzuweisen.“ ⁷

1. Sola scriptura?

Mit den referierten Anschauungen steht U. Luz in der Tradition des sogenannten Neuprotestantismus, der seit der Aufklärung ein undogmatisches, überkonfessionelles Christentum fordert, das auf seinen Absolutheitsanspruch verzichtet. ⁸ Diese Forderung sieht der Neuprotestantismus als Konsequenz aus dem reformatorischen Schriftprinzip, das er als Prinzip der Freiheit versteht. Das reformatorische Schriftprinzip geht auf Martin Luther zurück. Er glaubte, die Schrift zur alleinigen Norm der Kirche machen zu können, da sie sich selbst auslege und in allen wesentlichen Aussagen klar sei. Die Geschichte hat jedoch erwiesen, daß dies ein Irrtum war. Aus der Schrift allein läßt sich keine konfessionelle Dogmatik ableiten. ⁹ So führte Luthers Schriftprinzip den

⁶ U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 334. Zum folgenden vgl. 334–339.

⁷ Schlußsatz der Zusammenfassung ebd. 317.

⁸ Vgl. W. VON LOEWENICH, Neuprotestantismus (s. Anm. 2), bes. das Schlußkapitel über „die Aufgabe des Neuprotestantismus“ (426–447); DERS., Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil, Witten 1970, 429–438. Den Begriff hat E. Troeltsch geprägt: Vgl. V. DREHSEN, Art. Neuprotestantismus: TRE 24 (1994) 363–383.

⁹ Das hat J. H. NEWMAN in dem 1838 veröffentlichten Tract 85 gründlich gezeigt. Er nahm den Text später unter dem Titel „Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed“ auf in Discussions and Arguments on Various Subjects, London 1872, 109–253.

Protestantismus in ein Dilemma. Denn es hatte einen dogmatischen Pluralismus zur Folge, der nicht in Luthers Sinn war. Um dieser Konsequenz jedoch zu entgehen, „müßte man sich in irgendeiner Form zu einem unfehlbaren Lehramt bekennen, das es nach reformatorischer Anschauung nicht gibt“.¹⁰

Dieses Dilemma wurde schon früh erkennbar. So meinte der Kapuziner Valerianus Magni im 17. Jahrhundert, es sei unmöglich, daß der einzelne sich selbst aus der Schrift Glaubensgewißheit verschaffe, da diese eben nicht klar sei; denn seit 1 500 Jahren diskutiere man schon über ihren wahren Sinn, und man werde weiter darüber diskutieren bis zum Jüngsten Tag.¹¹ Die Frage nach der Gewißheit des Glaubens bedrückte ihn: „Wird man überhaupt noch ... mit dem Atheismus und Skeptizismus diskutieren können? ... Worauf soll man die Zweifelnden verweisen, wenn die Autorität der Kirche gebrochen ist?“¹² Die Sozinianer im selben Jahrhundert machten deutlich, daß mit dem reformatorischen Schriftprinzip auch die Dogmen der ersten Konzilien neu zur Debatte stehen. Die trinitarischen Streitigkeiten zwischen ihnen und den Orthodoxen konnten durch die Berufung auf die Schrift allein so wenig entschieden werden wie der Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli und lange vorher die Auseinandersetzungen zwischen Athanasius und den Arianern.¹³

Die Kontroverse um die Christologie zwischen Athanasius und den Arianern kann als paradigmatisch gelten. Sie wurde mit exegetischen Mitteln ausgetragen. Ein Schlüsseltext war Spr 8, 22. Auslegung stand gegen Auslegung. Entschieden wurde der Streit – soweit von „entschieden“ die Rede sein kann – durch die Hermeneutik. Athanasius war überzeugt, daß man den Sinn (δύαβολα) der Schrift im Ganzen begriffen haben müsse, um die richtige Interpretation einer Einzelstelle zu finden. Und diesen Sinn sah er gefaßt im „Kanon der Wahrheit“, der Regula

¹⁰ W. VON LOEWENICH in: DERS./P. MANNS, *Luther für Christen*, Freiburg i. B. 1986, 58.

¹¹ Näheres bei K. SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, München 1966, 17–29. Nach Scholder ist die Argumentation Magnis „weder besonders originell noch besonders scharfsinnig“ (ebd. 26).

¹² So nach K. SCHOLDER, ebd. 29.

¹³ Zu Sozinianern und Orthodoxen vgl. K. SCHOLDER, *Bibelkritik* (s. Anm. 11) 34–55. Die Sozinianer warfen ihren orthodoxen Gegnern vor, das Schriftprinzip inkonsequent zu vertreten. Das trinitarische und das christologische Dogma sind heute in manchen Theologenkreisen wieder ziemlich unpopulär.

fidei.¹⁴ Unter der Regula fidei verstand man den Inhalt des verbindlichen kirchlichen Glaubens, der als Zusammenfassung der Hl. Schrift und lebendige apostolische Verkündigung galt.¹⁵ Diese „Glaubens-“ oder „Wahrheitsregel“ wurde in der katholischen Kirche seit Irenäus als hermeneutisches Prinzip zur Schriftauslegung benutzt, vor allem in der Auseinandersetzung mit Häretikern. Sie fungierte dabei im Sinne einer assistentia negativa, d. h., sie sollte nicht unbedingt zur richtigen Deutung verhelfen, wohl aber falsche Deutungen ausschließen.¹⁶ Auf diese Rolle der Regula fidei wies auch G. E. Lessing in seiner Auseinandersetzung mit J. M. Goeze gegen das altprotestantische sola scriptura hin und formulierte etwas überspitzt, aber richtig: „Diese Regula fidei ist der Fels, auf welchen die Kirche Christi erbauet worden, und *nicht die Schrift*.“¹⁷ Für sich selbst freilich berief sich Lessing lieber auf Luthers Schriftprinzip als Grundsatz der Gewissensfreiheit.¹⁸

Das genannte Dilemma führte im Protestantismus zu einer der katholischen analogen Lösung, die ein bestimmtes Bekenntnis zur Richtschnur der Schriftauslegung macht.¹⁹ W. von Loewenich nennt sie abschätzig die „kleinkatholische“ Lösung.²⁰ Sie ist offensichtlich ein

¹⁴ Näheres zu der angesprochenen Kontroverse und der Hermeneutik des Athanasius bei F. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, 29–45.

¹⁵ Vgl. Y. CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen I*, Mainz 1965, 43–48.

¹⁶ Ausgezeichnete Darstellung bei R. A. GREER, *The Christian Bible and Its Interpretation*, in: J. L. KUGEL/R. A. GREER, *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia 1986, 109–208, hier 174–199. Zu Irenäus vgl. N. BROX, *Die biblische Hermeneutik des Irenäus: Zeitschrift für Antikes Christentum* 2 (1998) 26–47.

¹⁷ G. E. LESSING, *Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage*, in: K. LACHMANN (Hg.), *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften* 13, Leipzig 1897, 331–336, hier 333. Lessing stützt sich, wie er selbst betont, auf eine gründliche Lektüre der Kirchenväter. Das beweisen auch die im Nachlaß gefundenen „Zusätze“ (*Sämtliche Schriften* 16, 452–463).

¹⁸ Vgl. W. VON LOEWENICH, *Luther und Lessing (SGV 232)*, Tübingen 1960, 18–25; DERS., *Neuprotestantismus* (s. Anm. 2) 17–21.

¹⁹ Ein dezidierter Vertreter dieser Lösung ist P. STUHLMACHER. Seiner Ansicht nach muß die biblische Exegese „wieder die Rückbindung an die kirchliche Dogmatik suchen“ (*Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Göttingen 1986, 227). Er sieht Luther selbst „durchaus in der Fluchtlinie der ihm vorgegebenen kirchlichen Hermeneutik“ (ebd. 100). Das trifft auf Luthers Praxis zu, auch wenn diese schlecht zu seiner Theorie stimmt.

²⁰ W. VON LOEWENICH, *Neuprotestantismus* (s. Anm. 2) 321. 429; DERS., *Katholizismus* (s. Anm. 8) 436.

Kompromiß, der das eigentliche Dilemma nur verdeutlicht. Freilich sah sich schon Luther selbst zu diesem Kompromiß gezwungen.²¹

Das Dilemma dürfte auf einen Widerspruch zurückzuführen sein, der in Luthers Schriftprinzip selbst lag. Denn dieses Prinzip behandelte die Hl. Schrift als absolute Autorität, gleichsam als ein vom Himmel gefallenes Buch, während sie doch, wie ein Blick auf die Kanongeschichte lehrt, ein Buch der Kirche ist, auf das man sich letztlich nicht gegen die Kirche berufen kann. In Fragen der Kanonizität und der Schriftauslegung suchte Luther deshalb nach dem, „was Christum treibt“. Aber da man sich auch darüber immer streiten kann, führte dieses Prinzip so wenig zu einer Einigkeit wie Calvins (und Luthers) Forderung eines „inneren Zeugnisses des Hl. Geistes“, G. E. Lessings ewiges Evangelium der Vernunft, R. Bultmanns Kerygma oder irgendein „Kanon im Kanon“, soweit er nicht mit der alten *Regula fidei* identisch ist.²² So wirkte sich Luthers Schriftprinzip überwiegend als „revolutionäre Emanzipation der Subjektivität“ aus²³, die schließlich jeden und jede in die Lage versetzte, „das, was für sie selbst verpflichtende Wahrheit sein könnte, jenseits der Texte selbst zu konstruieren“, wie Luz sagt.²⁴ Das bedeutet aber nichts anderes, als daß sich jeder, nach Goethes Vorbild, „ein Christentum zu seinem Privatgebrauch“ bastelt.²⁵ Auch hierin zeigt sich Goethe somit als „der eigentliche Führer der modernen Kultur“.²⁶

²¹ Der Widerspruch ist m. E. richtig herausgestellt bei J. A. MÖHLER, *Symbolik* (hg. von J. R. GEISELMANN), Köln 1958, I 456–474 (§§ 44 f). Zu diesem Widerspruch in der protestantischen Hermeneutik vgl. auch H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, 163–165. W. VON LOEWENICH unterscheidet in einem Mainzer Vortrag am Institut für Europäische Geschichte einen „katholischen“ und einen „neuprotestantischen“ Luther, hält aber „eine ‚neuprotestantische‘ Lutherinterpretation für systemtisch fruchtbarer als eine konservativ-historische“ (*Wahrheit und Bekenntnis im Glauben Luthers*, Wiesbaden 1974, 8).

²² Zum Problem des „Kanons im Kanon“ vgl. die erhellenden Ausführungen von J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983, 70–73.

²³ Diese Formulierung gebraucht J. VON EICHENDORFF, *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands* (Neue Gesamtausgabe der Werke und Schriften in vier Bänden Bd. 4, Stuttgart 1958, 93.208). „Revolutionär“ nennt Luthers Schriftprinzip auch W. VON LOEWENICH, *Neuprotestantismus* (s. Anm. 2) 315–320. Heute spricht man eher von einem „Paradigmenwechsel“.

²⁴ U. LUZ, *Bibel* (s. Anm. 1) 324.

²⁵ Nach einer Formulierung im 15. Buch von „*Dichtung und Wahrheit*“.

²⁶ J. VON EICHENDORFF, *Poetische Literatur* (s. Anm. 23) 239.

Diesem Eklektizismus und Subjektivismus, in dem das Prinzip der Freiheit zum Prinzip der Willkür wird, können wir nur entgehen durch das Festhalten am kirchlichen Glaubenszeugnis als einer regulativen Norm der Schriftauslegung.²⁷ „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens.“²⁸ Zu diesem alten Grundsatz katholischer Exegese machte J. A. Möhler 1832 eine höchst modern anmutende Bemerkung: „Sollte nun auch, um diesen Grundsatz zu verhöhnen, gesagt werden: ‚er sei gleichbedeutend damit: schau die Schrift durch die Brille der Kirche an‘, so laß dich nicht stören, es ist besser, du betrachtest das Gestirn mit bewaffnetem Auge, als daß es deiner stumpfen Sehkraft entgehe und dir in Nebel und Nacht verhüllt bleibe. Einer Brille wirst du dich übrigens immerhin bedienen müssen; aber nimm dich in acht, daß du sie dir nicht von dem nächsten besten Glasschleifer zurechtrichten und auf die Nase setzen lassest.“²⁹ In der Tat hat die neuere Erforschung der Hermeneutik gezeigt, daß es die objektive, unvoreingenommene Betrachtungsweise, das geistige Sehen ohne „Brille“, nicht gibt. „Wer seiner Vorurteilslosigkeit gewiß zu sein meint, indem er sich auf die Objektivität seines Verfahrens stützt und seine eigene geschichtliche Bedingtheit verleugnet, der erfährt die Gewalt der Vorurteile, die ihn unkontrolliert beherrschen, als eine *vis a tergo*.“³⁰ Sachlichkeit sollten wir erstreben, vollkommene Objektivität ist unerreichbar. So kann die Frage nur sein, welche „Brille“ im Fall der Schriftauslegung die sachgemäße und angemessenste ist. Und welche sollte angemessener sein als die kirchliche? Dabei kann die kirchliche Gemeinschaft, der sich der Exeget oder die Exegetin verantwort-

²⁷ Vgl. M. SECKLER, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: W. KERN u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 4, Freiburg i. B. 1988, 179–241, hier 215–225.

²⁸ Vaticanum II, *Dei Verbum* 12. Zur Genese und Interpretation dieses Kapitels vgl. N. LOHFINK, Der weiße Fleck in *Dei Verbum*, Artikel 12: TThZ 101 (1992) 20–35. Den Grundsatz: „Die Hl. Schrift ist in dem Geist zu lesen, in dem sie geschrieben ist“ – er gilt übrigens auch von profaner Literatur – kennt bereits Origenes: Vgl. Ex h 4, 5 (SC 321, 128); princ. IV 2,3 (GCS 310); Mt Com 14,6 (GCS 40/1, 288). Er ist eine der vielen Anwendungen des alten philosophischen Prinzips der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches (vgl. 1 Kor 2, 6–16).

²⁹ J. A. MÖHLER, Symbolik (s. Anm. 21) 426 f.

³⁰ H.-G. GADAMER, Wahrheit (s. Anm. 21) 343.

lich weiß, nicht eine je aktuell sich neu zusammenfindende Gesprächsgemeinschaft sein, sondern muß letztlich die *communio sanctorum* als Ganze umfassen. Die Verantwortlichkeit gegenüber dieser Glaubensgemeinschaft steht weder im Widerspruch zur Freiheit eines Christenmenschen noch zur Freiheit der Wissenschaft und Forschung. Sie soll lediglich verhindern, daß die Destruktion der eigenen Voraussetzungen und Prinzipien zur Selbstauflösung der Theologie in Religionswissenschaft führt.³¹

Luz ist freilich auch darin konsequent, daß er diese Selbstauflösung, von seinen Prämissen her, als eine unvermeidliche Entwicklung betrachtet.³² Aber die Tatsache, daß Exegese heute weithin so betrieben wird, als sei sie eine Teildisziplin der Religionswissenschaft, bedeutet nicht, daß dies so sein muß und nicht wieder anders werden könnte. Die Beschränkung der Exegese auf die historische Forschung und Betrachtungsweise, die eine Zeit lang durchaus heilsam war, ist zu einer unbefriedigenden Beschränktheit geworden. Das Unbehagen darüber wächst, unter den Exegeten selbst wie unter den Gläubigen. Die Exegese droht sich auf eine antiquarische Erklärung zurückzuziehen, die ihre Texte nur noch wie Museumsstücke erläutert. Darauf bezieht sich Luz, wenn er von ihrer „Applikationsferne“ spricht. Diese ist jedoch durchaus nicht mit der Wissenschaft selbst gegeben; nicht *alle* wissenschaftlichen Methoden sind applikationsfern, wie Luz im Anschluß an G. Theißen behauptet.³³ Sonst könnte man Theologie und Philosophie nicht zu den Wissenschaften zählen. Die historische und literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise müßte wieder ergänzt werden um eine theologische und geistliche Deutung, die auf den Gesamtsinn und die Einheit in der Vielfalt der biblischen Aussagen achtet.

In diese Richtung weist die Entwicklung der Exegese selbst schon seit längerer Zeit. Von der Untersuchung kleiner und kleinster Einheiten wurde sie folgerichtig zur Einbeziehung des Kontextes dieser Einheiten geführt, fragte nach der Theologie einzelner Schriften und Textkorpora und schließlich des Kanons im Ganzen.³⁴ So entdeckte man die alte

³¹ Vgl. M. SECKLER, Glaubenswissenschaft (s. Anm. 27) 226–229. Zur Abgrenzung der Theologie von der Religionswissenschaft einerseits und der Religionsphilosophie andererseits vgl. M. SECKLER, Theologie – Religionsphilosophie – Religionswissenschaft, in: DERS., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg i. B. 1980, 26–41.

³² U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 325 f.

³³ U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 325.

³⁴ Zu den damit gegebenen hermeneutischen Problemen vgl. J. BARR, Holy Scripture (s. Anm. 22).

hermeneutische Regel neu, nach der man das Ganze aus den Teilen und die Teile aus dem Ganzen verstehen muß.³⁵ Doch auch der Gesamtsinn des Kanons läßt sich nicht einfach textimmanent erheben, unabhängig vom Kontext der Gemeinschaft, die ihn geschaffen oder hervorgebracht hat.³⁶ Somit besteht der hermeneutische Zirkel von Ganzem und Teil auch hinsichtlich von Bibel und Kirche, und es ist nur konsequent, wenn nicht eine starre Doktrin, sondern die lebendige Tradition der *Regula fidei* als angemessenes Vorverständnis in den Verstehensprozeß hineinführt. Damit ist auch die geschichtliche Bewegung des Glaubens gesichert.³⁷ Die daraus hervorgehende Auslegung muß auf eine wissenschaftlich verantwortbare Aktualisierung der biblischen Texte und Aussagen bedacht sein. Denn das Ziel der Exegese ist „erst erreicht, wenn sie den Sinn des biblischen Textes als gegenwartsbezogenes Wort Gottes erfaßt“ hat.³⁸

Aktualisierung bedeutet jedoch Übersetzung und kann, wie die Übersetzung von einer Sprache in die andere, nur gelingen, wenn bestimmte Voraussetzungen kommunikativer Art gegeben sind. Dazu gehört ein gemeinsamer kultureller Erfahrungsraum mit einem kulturellen Gedächtnis.³⁹ Dieser Erfahrungsraum kann im Fall der Bibelauslegung wie der Theologie überhaupt kein anderer sein als die Kirche. Sie ermöglicht das, was R. Bultmann in seinem klassischen Beitrag über „das Problem der Hermeneutik“ als „Voraussetzung des Verstehens“ bezeichnet hat: „das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache ..., die im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt“.⁴⁰ Auf dem

³⁵ Vgl. H.-G. GADAMER, Wahrheit (s. Anm. 21) 275–283.

³⁶ Auch nach E. HERMS ist die „reale Synthese“ der Schriften in der Schrift außerhalb des Kanons in der Lebensbewegung des Glaubens zu finden: Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons: JBTh 12 (1997) 99–152.

³⁷ Auf diese Bewegung legt E. HERMS mit Recht großen Wert (ebd. 136–149). Die „reale Synthese“ und die Wahrung der Identität erfolgt in seiner Konzeption allerdings ohne *Regula fidei*.

³⁸ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, zitiert nach SBS 161, Stuttgart 1995, 147.

³⁹ Vgl. W. KOLLER, Einführung in die Übersetzungswissenschaft (UTB 819), Heidelberg ³1987, 85 (Hier wird E. A. Nida referiert). Um ein schlichtes Beispiel aus J. ORTEGA Y GASSETS schönem Essay „Glanz und Elend der Übersetzung“ zu wählen: Das spanische *bosque* ist nicht gleichbedeutend mit „Wald“, denn der spanische und der deutsche Wald sind sehr verschieden (Gesammelte Werke Bd. 4, Stuttgart 1978, 130).

⁴⁰ R. BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik, in: DERS., Glauben und Verstehen II, Tübingen 1961, 211–235, hier 217. Ebd. 218 weist er auf die Analogie beim Vorgang des Übersetzens aus einer fremden Sprache hin.

„Marktplatz“ der Weltanschauungen, Meinungen und Deutungen“ ist nur ein sehr beschränktes Verstehen dieser Sache möglich.

Wolfgang Trilling schloß seinen 1969 erstmals veröffentlichten bemerkenswerten Beitrag „Sola scriptura‘ und ‚Selbstausslegung der Schrift‘ im Lichte der Exegese“ mit einer Anfrage, die eine Hoffnung zum Ausdruck bringt: „Wird es der kritisch-historischen Exegese, soweit sie dazu beitragen kann, gelingen, daß die Sache des Evangeliums *in und über den Kirchen* wieder so mächtig wird, daß darüber der Streit um ein ‚Prinzip‘, um das ‚sola scriptura‘, für alle Beteiligten zweitrangig oder gar überflüssig wird?“⁴¹ Für eine solche Hoffnung gibt die Geschichte leider wenig Anlaß.

2. Wahrheit

Das „multikulturelle Birmingham“, „die Stadt von John Hick und der Selly Oak Colleges“, der Hindutempel und Moscheen⁴², ist auch die Stadt John Henry Newmans, dessen Oratorium dort bis heute besteht. Kein Thema hat Newman so beschäftigt wie das Thema der Wahrheit. Praevalebit veritas „Die Wahrheit wird sich durchsetzen“ war eine seiner liebsten Maximen, und seine Gedächtnistafel im Oratorium trägt den von ihm selbst gewählten Spruch: Ex umbris et imaginibus in veritatem „Aus Schatten und Bildern zur Wahrheit“. „Die Wahrheit“, erklärt Newmann in seinen 1852 veröffentlichten Vorträgen über das Wesen der Universität, „ist der Gegenstand jeder Art von Erkenntnis und Wissen (knowledge).“ Und er definiert Wahrheit in diesem Zusammenhang als „Tatsachen und deren Beziehungen, die sich ganz ähnlich zueinander verhalten wie Subjekt und Prädikat in der Logik“. Dann fährt er fort: „Diese löst sich natürlich in eine unendliche Zahl von Einzeltatsachen auf, die als Teile eines Ganzen eine nicht minder große Zahl von Beziehungen jeglicher Art zueinander haben. Erkenntnis ist das Erfassen eben dieser Tatsachen sowohl in sich als in ihren gegenseitigen Ordnungen und Beziehungen.“⁴³ In diese Konzeption, nach der alle Erkenntnis ein Ganzes bildet mit der Wahrheit als einzigem Objekt,

⁴¹ Jetzt in: W. TRILLING; Studien zur Jesusüberlieferung (SBA 1), Stuttgart 1988, 247–275, hier 275.

⁴² U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 318.

⁴³ J. H. KARDINAL NEWMAN, Vom Wesen der Universität (Ausgewählte Werke Bd. 5), Mainz 1960, 48. Der Appendix der Erstausgabe, die unter dem Titel: Discourses on the Scope and Nature of University Education addressed to the Catholics of Dublin (Dublin 1852) erschien, enthält S. 387–391 interessante Hinweise zu Vorgängern dieser Konzeption.

kann Newmann auch die Theologie einbeziehen als Wissenschaft von Gott, dem Ursprung aller Wahrheit.⁴⁴

Diese Konzeption erscheint mir immer noch aktuell. Aus der Sicht der postmodernen Philosophie jedoch, die in vieler Hinsicht an den antiken Skeptizismus anknüpft, ist sie eine typische „Meta-Erzählung“, die, weil sie von einem Ganzen ausgeht und einer dem Erkenntnisprozeß vorgegebenen Wahrheit, eo ipso unglaublich ist. Wer sucht, der findet, gilt postmodern von allem außer der Wahrheit. Nach dieser Theorie gibt es nur partikuläre Wahrheiten und die radikale Pluralität von Weltanschauungen, Lebensweisen und Sozialformen. Jeder Ausschließlichkeitsanspruch ist damit ausgeschlossen.⁴⁵ Und wie für die Tradition seit Augustinus Seiendes und Wahres zusammenfallen, so für die Postmoderne Schein und Sein. Aber was wird dann aus der Wahrfähigkeit als dem Streben nach Wahrheit in Gedanken, Worten und Werken? U. Eco gibt in seinem Bestseller „Der Name der Rose“ eine radikal postmoderne Antwort: „Vielleicht gibt es am Ende nur eins zu tun, wenn man die Menschen liebt: sie über die Wahrheit zum Lachen bringen, *die Wahrheit zum Lachen bringen*, denn die einzige Wahrheit heißt: lernen, sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien.“⁴⁶ Vergessen wir also das *Amicus Plato, sed magis amica veritas!*

Mit dem Anspruch auf Gültigkeit ihrer Anschauungen setzt die postmoderne Theorie allerdings genau das voraus, was sie leugnet: Wahrheit im korrespondenztheoretischen Sinn, d. h. als Übereinstimmung einer Aussage mit dem Sachverhalt.⁴⁷ Wenn es aber die Wahrheit als eine und absolute nicht gibt, kann auch U. Ecos „einzige Wahrheit“

⁴⁴ Vgl. R. SIEBENROCK, Wahrheit, Gewissen und Geschichte (Internationale Cardinal-Newman-Studien 15), Sigmaringendorf 1996, 427–466.

⁴⁵ Eine verständlich, ja journalistisch geschriebene Einführung bietet W. WELSCH, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ³1991. Ein bemerkenswerter Versuch einer positiv-kritischen Würdigung ist A. LOCKER, Post-Moderne (PM) als post-mortem Befund oder „Poetische Metamorphose“ („PM“) der Philosophie, in: Philosophia perennis. FS E. Heintel, Frankfurt a. M. 1993, Bd. 2, 87–125.

⁴⁶ U. ECO, Der Name der Rose, München 1982, 624. U. LUZ bezieht sich auf eine andere Stelle im Epilog dieses Romans (Bibel [s. Anm. 1] 319).

⁴⁷ Diesen Widerspruch hat A. KREINER auch in anderen Konzeptionen aufgezeigt: Ende der Wahrheit? Freiburg 1992; DERS., Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Schriftauslegung: ZThK 1995, Beiheft 9, 46–64. Zu den verschiedenen Wahrheitsdefinitionen in der Philosophie vgl. A. ANZENBACHER, Einführung in die Philosophie, Wien 1992, 187–191.

nicht wahr sein. Wenn alle Meta-Erzählungen unglaubwürdig sind, dann ist es auch die der Postmoderne.

U. Luz, der die postmoderne Weltanschauung offenbar für die in unserem Kulturkreis unausweichlich gegebene hält, legt besonderen Wert auf die „linguistische Wende“ unter dem Einfluß von F. de Saussure und L. Wittgenstein. Nun hat schon J. G. Hamann erklärt, die Erkenntnis könne nicht hinter die Sprache und ihre Bilder zurückgehen; die Vernunft sei sprachlich bedingt.⁴⁸ Bereits J. S. Drey schreibt in seiner „Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie“, daß der menschliche Geist seine Gedanken nicht eigentlich „in Worte kleidet“, sondern „in Worten denkt“.⁴⁹ W. v. Humboldt hat solche Gedanken weitergedacht und nicht nur für die Sprachwissenschaft, sondern auch für die Sprachphilosophie Grundlegendes geleistet.⁵⁰ Spätestens er hat erkannt: Jede sprachlich bezeichnete Wirklichkeit ist sprachlich gedeutete und vermittelte Wirklichkeit.⁵¹ Den eigentlich „postmodernen“ Schritt tut schon zu Anfang unseres Jahrhunderts Fritz Mauthner, wenn er meint: „Was man aber das Denken nennt, das ist nur eitel Sprache.“ Daher sei jede Philosophie Sprachkritik und die Wahrheit nur eine *Fata Morgana*.⁵² So glaubt auch die Postmoderne, daß Sprache Wahrheit nur konstruiere, nicht aber finde, auch nicht annäherungsweise, da es Wahrheit im Singular angeblich nicht gibt. Als Behauptung mit Geltungsanspruch ist diese Aussage aber in sich widersprüchlich. Tatsächlich leben wir nicht in einem sprachlich konstruierten Weltbild (bzw. in Weltbildern), sondern mit einem Weltbild in der Welt. Und „die Preisgabe der Überzeugung, sich mit sprachlichen Mitteln auf Außersprachliches zu beziehen, kommt der Preisgabe eines irgendwie noch sinnvol-

⁴⁸ Vgl. J. G. HAMANN, *Schriften zur Sprache. Einleitung und Anmerkungen* von J. Simon, Frankfurt a. M. 1967.

⁴⁹ J. S. DREY, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tübingen 1819 (Nachdruck Darmstadt 1971), 103 (§ 153).

⁵⁰ Vgl. E. HEINTEL, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Darmstadt 1972, bes. 69–84. Die 4., 1991 erschienene Auflage enthält S. 241–256 ein Nachwort, das auch auf die Frage „Sprachlichkeit und Wahrheit“ eingeht. Zum Ganzen vgl. auch S. MAJETSCHAK, *Art. Sprache III. Neuzeit: HWP 9* (1995) 1468–1495; U. DIERSE, *Art. Sprachphilosophie: HWP 9* (1995) 1514–1524.

⁵¹ Vgl. A. ANZENBACHER, *Philosophie* (s. Anm. 47) 120–122. 168–175.

⁵² F. MAUTHNER, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bde. Stuttgart 1901. 1902. ²1923. Nachdruck Frankfurt a. M. 1982. Das Zitat: 3,635. „So ist es die Sprache allein, die für uns dichtet und denkt, die uns auf einiger Höhe die *Fata Morgana* der Wahrheit oder der Welterkenntnis vorspiegelt ...“ (ebd. 1,713). Ist die Postmoderne viel über F. Mauthner hinausgekommen?

len Diskurses gleich.“⁵³ Es hat etwas Paradoxes, mit Sprache über Sprache zu reden, aber unmöglich kann man mit Worten beweisen, daß alle Worte nichtssagend sind. D. Tracy jedoch meint im Anschluß an J. Derrida, wir müßten „das Band zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten selbst zerreißen“.⁵⁴ Dieses „Zerreißen“ müßte mit nichtsprachlichen Mitteln geschehen. Dann wäre der Rest aber nicht nur Schweigen, sondern Verstummen.⁵⁵ Doch wer zeigt soviel Konsequenz?

Eine der Wurzeln der sogenannten „Postmoderne“ ist der Liberalismus des 19. Jahrhunderts. J. H. Newman beobachtete seinen wachsenden Einfluß mit kritischem Blick. In seiner berühmten „Biglietto-Rede“ am 12. Mai 1879 anläßlich seiner Erhebung zum Kardinal erklärte er: „Liberalismus in der Religion ist die Lehre, daß es in der Religion keine positive Wahrheit gibt, sondern daß ein Glaubensbekenntnis so gut ist wie das andere, und diese Lehre gewinnt täglich an Einfluß und Macht. Sie ist unvereinbar mit der Anerkennung irgendeiner Religion als *wahr*. Sie lehrt, alle müßten toleriert werden, denn alle seien Ansichtssache.“⁵⁶ Während aber Luz diese Anschauung – offenbar uneingeschränkt – begrüßt, sieht Newman darin – trotz ihrer guten Seiten, die er anerkennt – eine „große Apostasie“ und erklärt, noch nie habe der „Feind“ (d. h. der Teufel) einen so guten Plan ausgeheckt mit soviel Aussicht auf Erfolg.

Der aus dieser Anschauung resultierende Pluralismus ist nicht mehr Vielfalt in der Einheit, sondern eine Vielfalt von Einheiten, die untereinander nicht vermittelbar sind. Er führt zu dem, was F. Overbeck die „Pulverisierung der Gesellschaft“ genannt hat.⁵⁷ O. Marquard beschwört denn auch die „Einsamkeitsfähigkeit“, die der „Abschied

⁵³ A. KREINER, Ende der Wahrheit? (s. Anm. 47) 116.

⁵⁴ D. TRACY, Theologie (s. Anm. 5) 86.

⁵⁵ Vgl. den Schluß von D. TRACYs Buch: „... – der Rest ist Schweigen.“ Das Kapitel über „Das Problem der Sprache“ (73–97), das U. Luz so beeindruckt hat, ist m. E. sprachphilosophisch dürftig. Tracy orientiert sich einseitig an postmodernen Theorien, vor allem an der J. Derridas. W. v. Humboldt scheint er nicht zu kennen. Das transzendentalphilosophische Problem des Redens mit Sprache über Sprache ist ihm offenbar fremd.

⁵⁶ Übersetzt nach dem englischen Text bei I. KER, John Henry Newman. A Biography, Oxford 1988, 721. Vgl. R. SIEBENROCK, Wahrheit (s. Anm. 44) 185–193.

⁵⁷ F. OVERBECK, Werke und Nachlaß 5: Kirchenlexicon, hg. von B. von Reibnitz, Stuttgart 1995, 172. Dagegen wenden sich die sogenannten „Kommunitaristen“. Vgl. A. ANZENBACHER, Christliche Sozialethik, Paderborn 1998, 116–119.

vom Prinzipiellen“ voraussetzt.⁵⁸ Der Durchschnittsmensch dürfte damit überfordert sein, und die Ausbildung von Identität ist unter diesen Voraussetzungen kaum mehr möglich. Dadurch sind alle sozialen Gebilde gefährdet, denn: „So pluralistisch eine Gesellschaft auch sein mag, *Gesellschaft* ist sie genau insofern, als sie nicht pluralistisch ist.“⁵⁹ Dies gilt selbstverständlich genauso für die Kirche, soweit sie Gesellschaft ist, auch wenn man sie wie Luz als Gesprächsgemeinschaft über die Bibel definiert. Das Gespräch kann unter den geschilderten Voraussetzungen eigentlich nur zur Darlegung unvermittelbarer Meinungen werden. Ein eigentliches Gespräch findet dann nicht mehr statt; es bleibt nur noch die Debatte, in der jeder seine „Wahrheit“, d. h. seine Meinung, kundgibt und auf die anderen gar nicht hört, da es eine gemeinsame, alle bindende und verbindende Wahrheit nicht gibt und das Gespräch darum auch nicht auf sie ausgerichtet sein kann. Und es ist anzunehmen, daß ziemlich bald Stimmen laut werden, die rufen: Warum eigentlich über die Bibel? Warum sollen wir ihr so viel Zeit und Mühe widmen? Warum betrachten wir sie als maßgebende Autorität? Es ist darum wohl auch für die Qualität des Gesprächs über die Bibel besser, wir gehen von dem Grundsatz aus, den Matthias Claudius seinem Sohn Johannes ans Herz legt: „Die Wahrheit richtet sich nicht nach uns, lieber Sohn, sondern wir müssen uns nach ihr richten.“⁶⁰

Das Verständnis der Kirche als des Ortes, „wo die eine Heilswahrheit gelehrt wird“, nennt Luz fundamentalistisch.⁶¹ Es ist das katholische, und das Christentum hat diesen umfassenden Wahrheitsanspruch durch seine ganze Geschichte hindurch erhoben, auch wenn es Wahrheitselemente in den verschiedenen Religionen und Kulturen stets anerkannt hat.⁶² Dieser umfassende Wahrheitsanspruch des Christentums

⁵⁸ „Mündigkeit ist vor allem Einsamkeitsfähigkeit“ (O. MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart [Reclam] 1981, 18). Auf das Büchlein dieses Skeptikers bezieht sich Luz mehrfach.

⁵⁹ A. ANZENBACHER, Sozialethik (s. Anm. 57) 123. Zur Postmoderne: ebd. 119–123; vgl. DERS., Philosophie (s. Anm. 47) 184–187.

⁶⁰ M. CLAUDIUS, Sämtliche Werke (hg. von J. Perfahl), München 1968, 545.

⁶¹ Vgl. U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 334.

⁶² Vgl. H. WALDENFELS, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: W. KERN u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 2, Freiburg 1985, 241–265. Zu neueren Ansätzen, die dieses Selbstverständnis ändern wollen, vgl. M. SECKLER, Theologie der Religionen mit Fragezeichen: ThQ 166 (1986) 164–184; DERS., Wohin driftet man in der Theologie der Religionen?: ThQ 172 (1992) 126–130. Wahrheit in anderen Religionen und Kulturen: Vaticanum II, Missionsdekret 1,9. Zu den Kirchenvätern vgl. CH. GNILKA, XPHΣΙΣ, 2 Bde., Basel 1984, 1993, bes. II 19–61.

ist bereits explizit erhoben in der berühmten Formulierung von Joh 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Postmodern gewendet müßte der Satz lauten: „Ich bin ein Weg (neben vielen anderen), eine Wahrheit (neben vielen anderen) und ein Leben (neben vielen anderen).“ Nun meint das Wort ἀλήθεια in Joh 14, 6 natürlich nicht Wahrheit im korrespondenztheoretischen Sinn; dies aber nicht etwa, weil hier ein spezifisch biblisch-hebräisches Wahrheitsverständnis vorläge⁶³, sondern weil hier eine Person beansprucht, *die* ἀλήθεια zu sein (bestimmter Artikel!), die Wahrheit also gleichsam ein Gesicht bekommt; man kann ihr „ins Gesicht schauen“. Das Wort bedeutet hier so viel wie „Offenbarung“. Gemeint ist: Jesus ist die Offenbarung Gottes schlechthin.⁶⁴ Da Offenbarung ein wesentliches Moment des Begriffs Wahrheit darstellt, können wir bei der herkömmlichen Übersetzung bleiben.

Der Skeptizismus kann auch in einer gemilderten Form auftreten, die zwar nicht die Existenz von Wahrheit bestreitet, wohl aber deren Erkennbarkeit. Zu dieser Ansicht scheint U. Luz zu neigen. Doch auch bei dieser Voraussetzung ändert sich an dem Ausgeführten nicht viel. In jedem Fall erübrigt sich die Frage nach einer Offenbarung. Denn welchen Sinn hätte eine Offenbarung, die uns nicht erkennbar wäre? Wenn wir aber die Offenbarung preisgeben, ist die Gefahr groß, daß wir uns „von den Wogen ergreifen und von jedem Wind der Lehre umhertreiben“ lassen (Eph 4, 14). Statt dessen sollten wir „die Wahrheit in Liebe bezeugen“, um so „in allem auf Ihn hinzuwachsen, der das Haupt ist, Christus“ (Eph 4, 15). Und Christus kann als Haupt nicht nur der Kirche, sondern aller Menschen verstanden werden; das hat schon Thomas von Aquin gezeigt.⁶⁵ Für ihn ist Christus als Ursprung der „Gnade und Wahrheit“ (Joh 1, 14) sogar das unerkannte Haupt der Ungläubigen. Diese Sicht hat mit einer Vereinnahmung nichts zu tun. Sie ist die Konsequenz aus Joh 14, 6 und jenen neutestamentlichen Aussagen, die Christus als Heil aller Menschen und der ganzen Welt bezeichnen. Thomas selbst verweist auf 1 Tim 4, 10 und 1 Joh 2, 2.

⁶³ Zu diesem Problem vgl. J. BARR, *Bibelexegese und moderne Semantik*, München 1965, 190–206, bes. 199; dazu die erhellenden Ausführungen von A. KREINER, *Ende der Wahrheit?* (s. Anm. 47) 306–336. KREINER weist zu Recht darauf hin, daß in der Diskussion um ein angeblich vom griechischen verschiedenes Wahrheitsverständnis in der Bibel „Wort und Begriff nicht auseinandergehalten werden“ (ebd. 325).

⁶⁴ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThK 4/2), Freiburg 1971, 265–281.

⁶⁵ STh III 8,3. Vgl. dazu die schönen Ausführungen von M. SECKLER, in: DERS., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg i. B. 1988, 26–39.

Theodor Zahn hat einmal eine bemerkenswerte Definition von Christentum und Theologie gegeben: „Das Christentum ist ein Inbegriff geglaubter, erlebter und erhoffter Thatsachen; und alle christliche Theologie ist nur Ergründung, Deutung und Darstellung dieser Thatsachen.“⁶⁶ Wenn Wahrheit in Tatsachen (bzw. Aussagen über Tatsachen) und deren Beziehungen zueinander besteht, bleibt diese Definition gültig. Und es ist leicht einzusehen, welche Aufgabe dann der Exegese zufällt. Sie hat die geglaubten, erlebten und erhofften biblischen Tatsachen samt ihren Beziehungen zueinander historisch – und das heißt eo ipso kritisch – zu ergründen, zu deuten und darzustellen. Die Darstellung sollte hinführen zu einem lebendigen Erfassen und einem nachvollziehenden Verständnis.⁶⁷

3. Wirkungsgeschichte

Die Definition der Kirche als „Gesprächsgemeinschaft über die Bibel“ wirft das Problem der Kontinuität und der Wahrung der Identität im geschichtlichen Wandel auf. Teilen wir noch den Glauben von Petrus, Paulus und Johannes? Oder folgt aus der Tatsache, „daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*“⁶⁸, daß ihr Glaube der unsere gar nicht mehr sein *kann*? Gibt es so etwas wie eine Entwicklung oder Entfaltung von Glaubenswahrheiten, eine allmähliche Einführung „in die ganze Wahrheit“ (Joh 16, 13) im Lauf der Geschichte? Kann die Kirche sich selbst treu bleiben?⁶⁹ W. von Loewenich meinte schon vor Jahren: „Die harte Wahrheit muß ausgesprochen werden: Das Christentum ist in seiner früheren lehrmäßigen Form theologisch überholt; es muß sich eine Umformung gefallen lassen.“⁷⁰ Wer gibt die Leitlinien für die Umformung? Soll es eine Umformung unter Wahrung der Identität sein? Wer sorgt dafür, daß das Gespräch über die Bibel nicht den unerfreulichen Verlauf so vieler Gespräche nimmt?

⁶⁶ TH. ZAHN, Der Geschichtsschreiber und sein Stoff im Neuen Testament: ZKWL 9 (1888) 581–596, hier 582. Es handelt sich um Zahns Antrittsvorlesung in Leipzig.

⁶⁷ Vgl. M. REISER, Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum: TThZ 101 (1992) 81–100, hier 98 f. Gemeint ist das, was J. H. Newman in seiner Grammar of Assent „real apprehension“ im Unterschied zu „notional apprehension“ nennt.

⁶⁸ H.-G. GADAMER, Wahrheit (s. Anm. 21) 280. Darauf weist auch U. LUZ hin: Bibel (s. Anm. 1) 333.

⁶⁹ Solchen Problemen ist J. H. NEWMANS Essay on the Development of Christian Doctrine gewidmet. Vgl. R. SIEBENROCK, Wahrheit (s. Anm. 44) 351–426.

⁷⁰ W. VON LOEWENICH, Erlebte Theologie, München 1979, 225.

Vor allem scheint mir Luz eine wichtige Tatsache zu verkennen: Eine interkonfessionelle und überkonfessionelle Gesprächsgemeinschaft über die Bibel ist eine gute Sache, die wir ja längst haben; aber diese Gesprächsgemeinschaft ist nicht die Kirche und wird nie dazu werden. Wer soll in einer Gesprächsgemeinschaft Sakramente spenden? Kein Reformator hätte Luz' Definition der Kirche akzeptiert, kein Kirchenvater und kein Autor des Neuen Testaments. Mit seinem Kirchenverständnis nimmt Luz somit einen bewußt nichtkirchlichen Standpunkt ein, und von diesem, nur noch religionsphilosophisch begründbaren Standpunkt aus ist sein ganzer Artikel geschrieben. Aber welchen Sinn hat es dann noch, mit Berufung auf H.-G. Gadamer von der Wirkungsgeschichte als „prägender Kraft“ zu reden und auf das „Lebensverhältnis zur Überlieferung“ aufmerksam zu machen?⁷¹ In der Tat kann Luz Gadamers Entwurf einer wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik nur in äußerst reduzierter Form übernehmen.

Das Studium der Wirkungsgeschichte biblischer Texte führt nach Luz vor allem zur Erkenntnis der „Ambivalenz“ und „Partikularität“ der eigenen wie aller anderen Textverständnisse und damit zur radikalen Pluralität aller Lesungen. Auch die Tradition ist dann eine Art Supermarkt, aus dem der einzelne – selbstverständlich in persönlicher Verantwortung – auswählt. Ein wirkliches „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“ – nach Gadamer eine Voraussetzung des Verstehens überhaupt – ist dann natürlich unmöglich und muß als Entmündigung verdächtigt werden.⁷² Wäre damit aber nicht auch die Einheit endgültig preisgegeben, deren Verlust G. Lohfink vor kurzem als „die tiefste Wunde der Kirche“ bezeichnet hat?⁷³

Bezeichnenderweise spricht Luz in dem Abschnitt über Wirkungsgeschichte zwar von der „Partikularität“ der Textverständnisse und der Notwendigkeit einer „Hermeneutik des Verdachts“, aber nirgends von dem Reichtum der Überlieferung und einer Hermeneutik der Sympathie und Liebe.⁷⁴ Diese Hermeneutik ist aber nicht nur zum Verstehen eines Mitmenschen notwendig, sondern auch zum Verstehen der Vergangenheit; der Historiker benötigt sie ebenso wie der Literaturwissenschaftler und der Theologe.⁷⁵ Und auf die Ergebnisse einer Textauslegung hat es

⁷¹ U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 331 f.

⁷² U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 332.

⁷³ G. LOHFINK, Braucht Gott die Kirche?, Freiburg i. B. 1998, 357–380.

⁷⁴ Von einer Hermeneutik der Liebe ist nur einmal im Anschluß an G. Theißen die Rede: U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 329, Anm. 45.

⁷⁵ Für den Historiker vgl. H.-I. MARROU, Über die historische Erkenntnis, München 1973, 115–118.

keinen geringen Einfluß, ob ich nur analysiere oder auch nachkonstruiere; ob ich die Texte mit grundsätzlichem Zutrauen betrachte oder mit grundsätzlichem Mißtrauen; ob ich die Aufmerksamkeit mehr auf Differenzen und Unstimmigkeiten richte oder mehr auf Gemeinsames und Verbindendes (etwa im Fall des Gesetzesbegriffs bei Paulus oder der „Christologien“ und „Theologien“ der einzelnen neutestamentlichen Traditionen). Eine Hermeneutik der Sympathie und Liebe kann unterscheiden, ohne zu trennen, und ist m. E. grundsätzlich angemessener als eine Hermeneutik des Verdachts.⁷⁶ Sie schließt Kritik gerade aus Liebe mit ein.

Hinter den Ausführungen von Luz steht die berechtigte Sorge um die negative Wirkungsgeschichte biblischer Texte. Er nennt selbst als Beispiel die „Verachtung der Juden im Gefolge von Mt 23 oder ihre Verfolgung im Gefolge der matthäischen Passionsgeschichte“.⁷⁷ Die Wirkungsgeschichte von Mt 23 bedrückt Luz auch in seinem Kommentar: „Bei der Weherede von Kap. 23 stehe ich als Ausleger erschrocken neben dem Text und wünsche mir manchmal, dieses Kapitel stünde nicht in der Bibel.“⁷⁸ Er hält es für geboten, „offen und öffentlich“ zu sagen: Dieser Text „treibt Christum“ nicht.⁷⁹ Nun zeigt Luz jedoch selbst, daß es in der Auslegungsgeschichte von Mt 23 kaum direkte Polemik gegen die Juden gegeben hat; dieser Text hat höchstens indirekt antijüdisch gewirkt.⁸⁰ Das gilt auch für den liberalen Neu- oder Kulturprotestantismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, der die Pharisäer als typische Vertreter von Traditionalismus, Orthodoxie und Ritualismus hinstellte. Die Pharisäer mußten herhalten, um vor den entsprechenden „katholisierenden“ Tendenzen im Protestantismus

⁷⁶ Insofern scheint mir P. STUHLMACHERS Prinzip einer „Hermeneutik des Einverständnisses“ richtig (Verstehen [s. Anm. 19] 222–256), gegen Kritiker wie G. HORNIG, Textinterpretation und Hermeneutik des Einverständnisses, in: Eschatologie und Schöpfung. FS E. Gräßer (BZNW 89), Berlin 1997, 123–137. Die Hermeneutik des Einverständnisses läuft nicht „auf eine *petitio principii* hinaus“ (U. H. J. KÖRTNER, Der inspirierte Leser, Göttingen 1994, 49), sondern nimmt den hermeneutischen Zirkel von Ganzem und Teil ernst.

⁷⁷ U. LUZ, Bibel (s. Anm. 1) 332.

⁷⁸ U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/3), Zürich (u. a.) 1997, VII (Vorwort).

⁷⁹ Ebd. 352 im Anschluß an W. G. Kümmel.

⁸⁰ Vgl. ebd. 310 f. 346.352.

zu warnen.⁸¹ Die Faktoren, die zur negativen Wirkungsgeschichte eines Textes führen, haben mit den Texten selbst oft wenig zu tun und sind auch mit der besten Hermeneutik nicht wirksam zu bekämpfen. Selbst eine Entkanonisierung eines Textes, wenn sie möglich wäre, würde hier kaum Abhilfe schaffen. Was Mt 23 betrifft, hat die populäre Gleichsetzung von „Pharisäer“ und „Heuchler“ zwar das historische Bild der Pharisäer verdunkelt und verzerrt; aber sie trifft dafür genau den paradigmatischen Charakter, den die entsprechenden Vorwürfe im Evangelium haben. Die herkömmlich paränetische Anwendung ist daher im Recht, und ich möchte dieses deutliche Manifest gegen Geltungssucht, Kleinigkeitskrämerei, Verlogenheit und Scheinheiligkeit im Neuen Testament nicht missen. Im übrigen gilt: *abusus non tollit usum*.

Gadamer ist der begründeten Auffassung, „daß Anwendung ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ist wie Verstehen und Auslegen“.⁸² Luz stellt dagegen das faktische Auseandertreten von Exegese und Applikation im Gefolge eines historischen Verständnisses der biblischen Texte fest⁸³; dabei weiß er in seinem Matthäus-Kommentar sehr wohl, „daß jedes gegenwärtige Verstehen eines biblischen Textes die Dimension der Applikation einschließt bzw. daß ein nur verbales, abstraktes Verstehen, das die eigene Existenz vom Anspruch des Textes ausklammert, noch kein wirkliches Verstehen ist“.⁸⁴ Von seinen postmodernen, skeptizistischen Voraussetzungen her kann Luz die Applikation jedoch nicht in einer wissenschaftlichen Hermeneutik unterbringen und überläßt sie daher der subjektiven Wahl des einzelnen, mit der vagen Hoffnung, daß das „Gespräch“ darüber auf Konsens zielt.⁸⁵

Das „Prinzip der Wirkungsgeschichte“ steht bei Gadamer im Kontext einer hermeneutischen Konzeption, die gegen „die Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung“ „Vorurteile als Bedingungen des Verstehens“ begreift und in diesem Zusammenhang „die Rehabilitie-

⁸¹ Vgl. ebd. 349 f.; R. DEINES, *Die Pharisäer* (WUNT 101), Tübingen 1997, bes. 194–206 zu A. von Harnack. Harnacks im Jahr 1899/1900 gehaltenen Vorlesungen über „das Wesen des Christentums“ kann man heute nur noch mit Kopfschütteln lesen.

⁸² H.-G. GADAMER, *Wahrheit* (s. Anm. 21) 291.

⁸³ U. LUZ, *Bibel* (s. Anm. 1) 325.

⁸⁴ U. LUZ, *Mt 3* (s. Anm. 78) 136.

⁸⁵ U. LUZ, *Bibel* (s. Anm. 1) 336. Die Pluralität dürfe weder „eine Ausdrucksform von Relativität“ noch „eine Koexistenzform von Beliebigkeiten“ sein (ebd.). Aber wie will Luz das verhindern?

rung von Autorität und Tradition“ unternimmt.⁸⁶ Daß wir die „Brille“ unserer Vorurteile zwar reinigen, nicht aber absetzen können, bedeutet keine Einschränkung unserer Freiheit, sondern nur, daß wir nicht Gott sind; daß wir Tradition und Autorität anerkennen, bedeutet nicht eine Abdikation der Vernunft, sondern nur, daß es überlegene Einsicht gibt, deren Urteil Vorrang vor dem eigenen hat. Dann ist der Zeitabstand kein gähnender Abgrund mehr, der „überbrückt“ werden müßte, sondern „der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt“.⁸⁷ Von dieser „katholischen“ Konzeption kann Luz von seinen Voraussetzungen her nur *disiecta membra* übernehmen.

In der Praxis seiner Exegese folgt Luz jedoch glücklicherweise nicht eigentlich seiner in Birmingham vorgetragenen Theorie. Seine Praxis ist weit kirchlicher als seine Theorie. In der Theorie spricht er von einer „Hermeneutik des Verdachts“, die prüft, „ob nicht Stabilität von Textsinnen immer wieder damit zu tun hatte, daß Institutionen, vor allem Kirchen, zur Monopolisierung der Auslegung der biblischen Texte tendierten und versuchten, sogenannten ‚gültige‘ Auslegung für ihre eigene Selbstlegitimation zu verwenden“.⁸⁸ In der Praxis übt er eine Hermeneutik der Sympathie und Liebe, die sich ehrlich bemüht, den verschiedenen Auslegungen und Applikationen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. In der Theorie sieht er die Aufgabe der Exegese darin, die Fremdheit Jesu aufzuzeigen, der sich für Legitimierungsversuche christlicher Kirchen, Kulturen oder Staaten schlecht eigne.⁸⁹ In der Praxis zeigt er an vielen Stellen, wie getreu und sinnvoll dieser fremde Jesus auch von kirchlichen Traditionen und Institutionen in ihre Zeit und Situation übersetzt wurde und wird. Beispiele findet man leicht in den drei erschienenen Bänden seines Matthäus-Kommentars. Dieser führt in den Reichtum der christlichen Tradition ein wie kein anderer moderner Bibel-Kommentar. Vielleicht sollte Luz seine Theorie noch einmal überdenken.

⁸⁶ Vgl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit* (s. Anm. 21) 256–269. Die Zitate sind Kapitelüberschriften. Die Umdeutung des Begriffs „Vorurteil“ durch Gadamer hat O. F. BOLLNOW zu Recht kritisiert (*Philosophie der Erkenntnis*, Stuttgart 21981, 106–109). Positive Voraussetzung des Verstehens sind ein „mitgebrachtes“ und ein „antizipierendes Vorverständnis“ (ebd. 104–106). Zur Rolle der Tradition vgl. M. SECKLER, *Tradition als Überlieferung des Lebens*, in: DERS., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg i. B. 1980, 113–126.

⁸⁷ Ebd. 281. Gadammers Konzeption scheint mir weithin einleuchtend. Schwierigkeiten habe ich allerdings mit der Vorstellung der „Horizontverschmelzung“: Wie soll man „verschmelzen“, was nie getrennt war?

⁸⁸ U. LUZ, *Bibel* (s. Anm. 1) 333.

⁸⁹ Ebd. 337.

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1996, 328 Seiten, Leinen, 48 DM.

Nach seiner Schrift über das Gewissen (1990), einem Thema der Allgemeinen, und seinem Buch zur Ethik des Lebens (1993), einem Stoff der Speziellen Moral, greift der Verf. nunmehr erneut auf das Feld der generellen moralischen Fragen zurück und behandelt die ebenso zentrale wie aktuelle Thematik des Naturrechts: Wieweit gibt es tatsächlich einen Bestand an ethischen Vorstellungen, der das allen Menschen Gemeinsame umschreibt und der als vorgegeben und nicht manipulierbar zu gelten hat. In Ausführungen von hohem Niveau und in einer anspruchsvollen Diktion gelingt es dem Verf., eine Vorstellung von Naturrecht zu entwickeln, gegen das sich die gängigen Einwände nicht mehr vorbringen lassen oder doch als wirkungslos erweisen. In der Sache ist es das geschichtlich immer wieder neu zu ermittelnde Ensemble fundamentaler menschlicher Rechte, ohne die das Menschsein als solches nicht gedacht werden kann und darum das allen Gemeinsame ist. Dieser Grundbestand ist jedoch offen zu sehen für weitere Anreicherungen, wie sie das konkrete biblisch-christliche Ethos bietet. Den Aufweis des Grundbestandes führt der Verf. vor allem durch Rückgriff auf Thomas; für die Auffüllung bemüht er die biblischen Texte von Dekalog und Bergpredigt, die sich, wie er gegen bestehende Bestreitungen herausarbeitet, sehr wohl an alle Menschen richten, nicht nur an Juden und Christen. Der Verf. bringt somit das Kunststück fertig, mit Nachdruck ein nur begrenztes und dadurch eben unangreifbares Naturrecht zu vertreten, ohne sich schon auf ein naturrechtliches Minimum beschränken zu müssen.

Die Entwicklung der Gedanken geschieht äußerst umsichtig und mit bewundernswertem Scharfsinn, allerdings mitunter auch ein wenig weitläufig, wie etwa bei der Wiedergabe der Ansichten von Dilthey und Troeltsch. In sich zweifellos eine verdienstvolle Darstellung, hätte sie hier nach dem Eindruck des Rezensenten ohne Verlust für die eigentliche Thematik ruhig kürzer ausfallen können. — In der Sache stellen sich dem Rezensenten noch zwei Fragen. Die erste betrifft die Bewertung der theologischen Ethik. Wird sie nicht auch hier mitunter ein wenig verzeichnet? Fragt man dort wirklich nur nach den äußeren Folgen (S. 207) und sieht man den Menschen „allein für alles verantwortlich“ (S. 223 f.)? Kann der Respekt vor der Würde des anderen nicht auch als Vermeidung einer negativen Folge verstanden werden (vgl. etwa S. 218)? Die zweite sachliche Frage geht auf die Thomasinterpretation. Wird der Aspekt des inhaltlich gefüllten Naturrechts, der offenkundig auch bei Thomas aufscheint, in dieser Deutung nicht zu sehr ausgeblendet und übergangen? Hätte das, um naheliegende Einwände abzufangen, nicht ebenfalls bedacht werden sollen? Den hohen Rang der hier vorgelegten Thomasinterpretation kann solches Bedenken jedoch nicht wesentlich schmälern. Noch weniger können dies gelegentliche kleine Fehler, wie etwa S. 167 die nicht verifizierbare Angabe zum Zitat von Ps 4, 7 („An dieser Stelle ...“).

Helmut Weber, Trier

WEHR, Lothar: Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 30. Münster: Verlag Aschendorff 1996, VII und 416 Seiten, Leinen, 145,- DM/öS 1059,-/sFr 120,-.

Thema dieser Münchner Habilitationsschrift ist das Verhältnis von Petrus und Paulus im Licht der frühchristlichen Zeugnisse. Die Untersuchung ist traditionsgeschichtlich ausgerichtet. Nach einem knapp gehaltenen Forschungsüberblick (S. 1–28) geht der Verfasser

die paulinischen Zeugnisse durch (Gal 2, 1; Kor 9, 15) S. 29–127), darauf die Apostelgeschichte (S. 128–181), den 1. Petrusbrief und die Pastoralbriefe (S. 181–251). Es folgen das Matthäusevangelium, der 1. Klemensbrief, Ignatius, der 2. Petrusbrief (251–356) und schließlich noch eine knappe Übersicht über „die Anfänge der Petrus- und Paulusverehrung in Rom“ (357–375). Fazit, Literaturverzeichnis und Stellenregister runden das Werk ab. Eine wichtige Rolle spielt bei dieser Thematik natürlich das Apostelkonzil und der nachfolgende sogenannte antiochenische Zwischenfall. Nach Ansicht des Verfassers war beides kein vollständiger Sieg für Paulus. Dieser mußte gegen die eigene Überzeugung zugestehen, daß es ein Evangelium für die Heidenchristen gibt und ein anderes für die Judenchristen, freilich „nur als Kompromiß für eine Übergangszeit“ (S. 74). Auch in Antiochien muß Petrus „gute Argumente für sein Verhalten gehabt haben“ (S. 68). (In diesem Zusammenhang hätte der Verfasser auf J. McHugh hinweisen können: Was Peter right?, in: WUNT 58, Tübingen 1991, 319–330.) Petrus habe sich erfolgreicher um die Einheit von Juden- und Heidenchristen bemüht als Paulus (S. 76). Für Lukas ist Petrus „chronologisch und theologisch Paulus eindeutig vorgeordnet“ (S. 179). Freilich ist es Paulus, der das an die Zwölf gerichtete programmatische Wort Jesu von Apg 1, 8 erfüllt und bis nach Rom gelangt. Die integrierende Position, die Petrus im Urchristentum einnahm, spiegelt sich für den Verfasser am besten im Matthäusevangelium wider. Das zeige vor allem die Einstellung zum Gesetz, in der Matthäus auch die Intention Jesu besser bewahre als Markus (S. 281). Dennoch bestehe kein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Matthäus und Paulus (s. 283–286). (In diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis auf U. Luz erwünscht gewesen, der zu diesem Thema schöne Überlegungen bietet in: Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, 163–170.)

Der 1. Klemensbrief und die Ignatiusbriefe sind Dokumente für das Zusammenjochen der beiden als maßgebliches Apostel- und Zeugenpaar schlechthin. „Bei der Durchsicht der Texte hat sich gezeigt, daß (abgesehen von den relativ späten und hier nur am Rande berücksichtigten streng judenchristlichen PsClem) nirgends von einer Feindschaft zwischen beiden Aposteln die Rede ist, ja daß nicht einmal eine explizite Ablehnung des einen durch einen Anhänger des jeweils anderen Apostels nachzuweisen ist. Wo beide Apostel in den Blick kommen, sind Vorbehalte nicht zu erkennen. Aber auch wo man sich dezidiert einem Apostel verpflichtet weiß (Mt, Pastoralbriefe), fehlt jede Polemik gegen den jeweils anderen“ (S. 376 f). Dies entspreche auch dem historischen Sachverhalt, denn bei allen Differenzen standen sich die beiden Apostel „tatsächlich theologisch nicht in unüberbrückbarer Spannung gegenüber“ (S. 377), wie F. Ch. Baur geglaubt hatte (vgl. S. 4 f). So ist ihre gemeinsame Verehrung in Rom, wo sie – wohl zu verschiedenen Zeiten – als Märtyrer starben, nur konsequent. Eine Bevorzugung des Petrus vor Paulus ist in Rom allerdings unübersehbar.

Das vom Verfasser entworfene Gesamtbild wirkt überzeugend; er bemüht sich durchgehend um eine vermittelnde, konsensfähige Position. Einer Tendenz zur Harmonisierung kann er dabei freilich nicht immer entgehen. Das Petrusbild des Matthäus scheint dem Rezensenten überbetont im Vergleich zum Petrusbild des Markus, das Matthäus ja übernimmt (vgl. O. Böcher, Art. Petrus, TRE 26, 265 f). Auch kommt die Frage des historischen Petrus etwas zu kurz. Und noch eine Kleinigkeit: Der Verfasser folgt der neueren Tendenz, statt vom Apostelkonzil vom Apostelkonvent zu reden. Natürlich war das damalige Treffen kein Vatikanisches Konzil; aber es war auch kein protestantischer Konvent. Der historischen Bedeutung des Ereignisses und der autoritativen Verbindlichkeit der damals getroffenen Vereinbarung wird jedoch die herkömmliche Bezeichnung „Apostelkonzil“, die auch Adolf Harnack und Theodor Zahn problemlos gebrauchten, besser gerecht. Die klar und lesbar geschriebene Untersuchung kann nur empfohlen werden.

Marius Reiser, Mainz

- ANTOLA, Markku: The Experience of Christ's Real Presence in Faith. An Analysis on the Christ-Presence-Motif in the Lutheran Charismatic Renewal. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 43. Helsinki: Luther-Agricola-Seura 1998, 183 Seiten, kart., o. Preis.
- BSTEI, Andreas (Hg.): Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Studien zur Religionstheologie Band 3. Mödling: Verlag St. Gabriel 1997, 546 Seiten, brosch., 54,50 DM.
- DIEZ, Karlheinz: „Ecclesia – non est civitas platonica.“ Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche. Fuldaer Studien 8. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1997, XVI und 502 Seiten, geb., 98,- DM.
- DOHMEN, Christoph: Orte der Bibel. Geschichten, Entdeckungen, Deutungen. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998. 92 Seiten, geb. mit 13 Farb- und 14 schw./weiß-Abbildungen, 29,80 DM.
- GARHAMMER, Erich/SCHÖTTLER, Heinz-Günther (Hg.): Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik. München: Don-Bosco-Verlag 1998, 204 Seiten, kart., 44,- DM.
- KHOURY, Paul: Thèmes et tendances de la pensée arabe contemporaine (les années 60 et 70). Religionswissenschaftliche Studien, Band 48. Würzburg: Echter-Verlag 1998, 560 Seiten, brosch., 104,- DM.
- KHOURY, Adel Theodor/VANONI, Gottfried (Hg.): „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet.“ Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag. Religionswissenschaftliche Studien 47. Würzburg: Echter-Verlag 1998, 587 Seiten, geb., 88,- DM.
- LANGEMEYER, Georg: Anthropologie. Texte zur Theologie, Dogmatik Band 8. Köln: Styria-Verlag 1998, 232 Seiten, kart., 54,50 DM.
- MENSEN, Bernhard (Hg.): Globalisierung. Akademie Völker und Kulturen, St. Augustin. Nettetal: Steyler-Verlag 1998, 124 Seiten, brosch., 29,80 DM.
- NDUKA, Ikechukwu Mike: Al 'Asabiyya: A conflicting socioreligious Factor in the modern Times? Approximation of Nigeria's „groups-in-group“ syndrome. Religionswissenschaftliche Studien, Band 49. Würzburg: Echter-Verlag 1998, 408 Seiten, brosch., 80,- DM.
- NICHTWEISS, Barbara (Hg.): Säulen der Mainzer Kirche im ersten Jahrtausend. Martinus, Bonifatius, Hrabanus Maurus, Willigis. Mainzer Perspektiven aus der Geschichte des Bistums 3. Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1998, 82 Seiten, brosch., 6,- DM.
- PIRKLBAUER, Birgit L.: Priesteridentität zwischen Kirche und Gesellschaft. Diskussionsbeiträge aus soziologischer Theorie und Empirie. Schriften der Johannes-Kepler-Universität Linz. Reihe B: Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Band 29. Linz: Trauner Universitäts-Verlag 1998, 242 Seiten, brosch., 36,70 DM.
- PÜRZER, Angelika: Das Andachtsbild. Frömmigkeit im Wandel der Zeit. St. Ottilien: EOS-Verlag 1998, 109 Seiten, geb., 34,- DM.
- ROMMEL, Martina/LEHMANN, Karl: Stationen der Hoffnung. Katholikentage in Mainz 1848–1998. Mainzer Perspektiven aus der Geschichte des Bistums. Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1998, 184 Seiten, brosch., 12,- DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

N 21 935 F

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Rudolf Mosis

Reden und Schweigen – Psalm 77
und das Geschäft der Theologie

Heribert Schützeichel

Die unbegrenzte Wirkkraft des Heiligen Geistes
in der Sicht des II. Vatikanischen Konzils

Basil Studer

Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre
bei Augustinus von Hippo

Dieter Witschen

„Menschen-Tugenden“ – Eine übersehene
Dimension des Menschenrechtsethos?

Yves Ledure

Religion in einer säkularisierten
Gesellschaft oder der pilgernde Mensch

Ekkart Sauser

Zwei Marienikonen – Geschichte
und theologische Aussage

Besprechungen

Neue theologische Literatur

108. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

2 1999

INHALT

AUFSÄTZE

Rudolf Mosis: Reden und Schweigen – Psalm 77 und das Geschäft der Theologie	85
Heribert Schützeichel: Die unbegrenzte Wirkkraft des Heiligen Geistes in der Sicht des II. Vatikanischen Konzils	108
Basil Studer: Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo	123
Dieter Witschen: „Menschen-Tugenden“ – Eine übersehene Dimension des Menschenrechtsethos	139

KLEINERE BEITRÄGE

Yves Ledure: Religion in einer säkularisierten Gesellschaft oder der pilgernde Mensch	154
Ekkart Sauser: Zwei Marienikonen – Geschichte und theologische Aussage	159

BESPRECHUNGEN	164
-------------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	168
---------------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstraße 46, D-55127 Mainz
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Windstraße 17/19, D-54290 Trier
Prof. DDr. Basil Studer, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma
Dr. Dieter Witschen, Distelweg 5, D-49176 Hilter-Borgloh
Prof. Dr. Yves Ledure, 9 rue des Allemands, F-57000 Metz
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Windstraße 17/19, D-54290 Trier

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlags sowie der Firma buch Weger, Frankfurt, bei.

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.



Russische Ikone: „Die Muttergottes von der Moldau“ – „Moldawskaja“, 18. Jh., Trier, Detail.
Foto: Joachim Maas



Italo-griechische Ikone: „Madre della Consolazione“, A. 17. Jh., Trier.

Foto: Joachim Maas

Reden und Schweigen

Psalm 77 und das Geschäft der Theologie

Meinen Hörerinnen und Hörern in Eichstätt und Mainz

Es ist alter akademischer Brauch, daß ein Professor im Zusammenhang seiner Emeritierung oder Pensionierung sich von der universitären Öffentlichkeit seiner Alma Mater mit einer Abschiedsvorlesung verabschiedet.¹ Es gab nun berühmte Professoren, Koryphäen ihres Faches, deren Abschiedsvorlesung so etwas wie ein Konzentrat ihrer lebenslangen Lehr- und Forschungstätigkeit sein sollte, eine Art „Ausgabe letzter Hand“, die ihr zentrales Anliegen oder die Mitte ihres ganzen Fachgebietes gleichsam „auf den Punkt bringen“ sollte. Eine derart große Geste wäre bei einem Durchschnittsprofessor, der recht und schlecht seinen Dienst tat, völlig unangemessen. Das andere Ende der Möglichkeiten, wie man mit der Aufgabe, eine Abschiedsvorlesung halten zu müssen, zurecht kommen kann: Man erklärt die letzte Vorlesung einer ohnehin angebotenen Semesterveranstaltung zur Abschiedsvorlesung, handelt also auch in dieser „Abschiedsvorlesung“ von nichts anderem als in den Stunden zuvor und behandelt zum Schluß ganz einfach den letzten Teil des Themas, das in dem betreffenden Semester an der Reihe

¹ Abschiedsvorlesung, gehalten am 26. November 1998 am Kath.-Theol. Fachbereich der Universität Mainz. Der Text wurde geringfügig überarbeitet und durch einige wenige Anmerkungen ergänzt. Der Stil gesprochener Rede wurde beibehalten. – Im Ausgang des vorigen Jahrhunderts sah Friedrich Nietzsche die kommende Epoche bestimmt durch die Heraufkunft des europäischen Nihilismus. „Ich kann zu meiner Reisen / nicht wählen mit der Zeit ...“, so erzählt der Wanderer des Wilhelm Müller und des Franz Schubert zu Beginn seiner „Winterreise“. Das müssen auch die sagen, die sich im Ausgang dieses Jahrhunderts, in der von Nietzsche erwarteten Epoche, um Einsicht in den Glauben und um Einsicht aus dem Glauben, also um „Theologie“ bemühen, sei es als Lehrende, sei es als Lernende. Der Lehrende mag dabei den Lernenden vieles voraus haben an Wissen, einiges auch an Einsicht und Verstehen. Im Wagnis und in der Zuversicht des Glaubens angesichts der gegebenen Zeit sind indes der Professor und seine Studentinnen und Studenten verbunden und vereint. In dieser Hinsicht (so wußte ich immer) redete ich in meinen Lehrveranstaltungen von gleich zu gleich. So widme ich die hier veröffentlichte Abschiedsvorlesung meinen ehemaligen Hörerinnen und Hörern in Eichstätt und Mainz.

war: eine völlig unspektakuläre und durchaus sympathische Art, mit der Aufgabe Abschiedsvorlesung fertig zu werden. Ich trage etwas vor, das in gewisser Weise zwischen diesen beiden Möglichkeiten liegt. Wohl will ich, wie in einer Exegesevorlesung üblich, einen alttestamentlichen Text auslegen, den Ps 77, und will ihn so zu verstehen suchen, wie er von seinem Ursprung her gemeint sein könnte. Zugleich aber habe ich dabei vor Augen, was nun durch zweieinhalb Jahrzehnte hindurch mein Beruf und der Hauptinhalt meines Lebens war: das *Θεολογεῖν*, das „Reden von Gott“, das „Gott-Reden“, eben das „Geschäft der Theologie“.

Theologie, *theologeîn* nehme ich dabei in einem sehr offenen, unspezifischen Sinn, nämlich ganz allgemein als menschliches Reden, in welchem von Gott die Rede ist, in dem Gott zur Sprache kommt. Thomas von Aquin bestimmt den Gegenstand der Theologie, der *Sacra Doctrina* so: Alles, was in der Theologie behandelt wird, wird behandelt *sub ratione Dei*, „im Hinblick auf Gott“, „entweder, weil es sich um Gott selbst handelt, oder eben um Sachverhalte, die auf Gott hingeeordnet sind als zu ihrem Grund und zu ihrem Ziel“ *vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem*.² Mit Theologie meine ich, mit einer Formulierung von Max Seckler, „nichts anderes als den praktizierten Zusammenhang von ‚Gott‘ und Sprache ...“, so daß also „Theologie“ dann wirklich vorliegt, „wenn dieser Zusammenhang *angemessen* praktiziert wird, d. h. wenn wirklich Gott zur Sprache kommt“.³ In diesem weiten Sinn von *theologeîn*, von „Gott-Reden“ ist z. B. eine Katechese des Cyrill von Jerusalem oder eine Predigt des Augustin über einen Psalm ebenso „Theologie“ wie etwa die Schrift des Anselm von Canterbury „Cur Deus Homo“ oder eine Quaestio des Thomas von Aquin, z. B. diese: *Utrum Deus sit*, mit der (vorläufigen) Antwort: *videtur quod non*.⁴ In diesem weiten Sinn von *theologeîn* sind dann auch Gotteslob und Gottesbekenntnis der gläubigen Gemeinschaft, etwa der Logoshymnus des Johannesevangeliums Joh 1, 1-18 oder der Christushymnus des Philipperbriefs Phil 2, 5-11 „Theo-Logie“, sind ein *theologeîn* in einem anfänglichen und ursprünglichen Sinn des Wortes. In diesem weiten Sinn mag *theologeîn* auch in jenem menschlichen Reden geschehen, das zwar von einem Menschen und unter Menschen, aber nicht zu Menschen über Gott, sondern vor Menschen zu Gott redet, wie etwa in den letzten Versen

² Summa Theologica pars I, quaestio 1, articulus 7, corpus articuli.

³ M. SECKLER, Theologeîn. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung, in: ThQ 163 (1983), 241-264.247 (Hervorh. M. S.).

⁴ Summa Theologica pars I, quaestio 2, articulus 3.

unseres Psalms, in denen Gott so zur Sprache kommt, daß er von einem Menschen angedredet wird. Und in diesem weiten Sinn mag auch noch eine Exegesevorlesung innerhalb einer deutschen Universitätsfakultät Theologie sein: Kann man doch nicht grundsätzlich ausschließen, daß auch hier von Gott die Rede ist, daß auch hier – mehr oder weniger angemessen – Gott zur Sprache kommt.

Der Ps 77 gibt Anlaß, einige Aspekte eines solchen „Geschäfts“ zu bedenken, – darum habe ich ihn aus den 150 Psalmen des kanonischen Psalters ausgewählt –, keineswegs aber alle. Das umfassende Geschäft des *theologein* – es geschieht wie das *philosophēin pollachōs*, „auf vielgestaltige Weise“ – kommt also von diesem Psalm her nur ausschnitthaft in den Blick. Einer dieser Aspekte des *theologein*, für die Ps 77 den Blick öffnen könnte, ist der, daß *theologein*, daß das „Gott-Reden“ begleitet sein kann, vielleicht immer begleitet sein muß von einem „Schweigen“, das allerdings wie das *theologein* ebenfalls *pollachōs*, auf „vielgestaltige Weise“ geschieht und von vielfältiger Art sein kann. Um „angemessen“ von Gott reden zu können – so könnte dieser Psalm zu erkennen geben –, müßte das „Gott-Reden“ begleitet sein von einem „Gott-Schweigen“. Das also ist das Thema meiner Abschiedsvorlesung: Ps 77 und das Geschäft der Theologie, und dies im Hinblick auf das Ineinander von Reden und Schweigen. Zunächst soll der Text des Psalms geboten werden, und zwar zum Vergleich in einer Arbeitsübersetzung und in der weithin gebräuchlichen Einheitsübersetzung.

Arbeitsübersetzung⁵

2 Meine Stimme: zu Gott hin geht sie,
daß ich rufe;
meine Stimme: zu Gott hin geht sie, so
daß erinhört zu mir.

Einheitsübersetzung

2 Ich rufe zu Gott, ich schreie,
ich rufe zu Gott, bis er mich hört.

⁵ An einigen Stellen ist der Text offensichtlich gestört, so z. B. in V. 2b „so daß erinhört zu mir“. V. 2b ist von der hebräischen Textüberlieferung als Infinitiv punktiert worden, wird aber von den Auslegern meist als finite Verbform der 3. Person Singular Perfekt gedeutet. So, nämlich als Perfectum consecutivum, ist hier übersetzt. Möglich scheint aber auch eine Auffassung des *weha'azîn* als Imperativ (eventuell mit Streichung des Jod in der letzten Silbe). Der syndetische Imperativ würde dann die Finalität, das angestrebte Ziel der „Stimme zu Gott hin“ ausdrücken. Gelegentlich kann aber auch der Infinitivus absolutus die Funktion einer finitiven Verbform übernehmen, vgl. GesK § 113 bb; P. JOÜON/T. MURAOKA, A Grammar of Biblical Hebrew § 123u – x. Diesen und anderen Fragen der Textüberlieferung soll jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden. Wo der tradierte Text korrigiert wurde, wird der betreffende Ausdruck in kleine Anführungszeichen gesetzt.

3 Am Tag meiner Bedrängnis
suche ich den Allherrscher;
meine Hand: sie ist ausgestreckt
des Nachts, wird nicht matt. Meine Seele
verweigert den Trost.

4 Ich will Gottes gedenken – und muß
stöhnen,
will nachsinnen, – und es schwindet mein
Geist.

5 Weit ‚halte ich‘ offen die Lider meiner
Augen,
bin ruhlos getrieben, vermag nicht zu
reden.

6 Ich erwäge die Tage von Urbeginn, der
Jahre urewiger Zeiten /7/ will ich geden-
ken.

‚Bei mir selbst spreche ich‘ in der Nacht
mit meinem Herzen, will nachsinnen, es
grübelt mein Geist:

8 Soll etwa für urewige Zeiten der All-
herrscher verstoßen, nicht mehr nochmals
annehmen mit Wohlgefallen?

9 Ist ganz und für immer seine Huld zu
Ende, erschöpft für Geschlecht um
Geschlecht ‚seine Treue‘?

10 Hat Gott des Gnädigseins vergessen,
oder sein Erbarmen verschlossen im
Zorn?

11 So muß ich sagen: Dies ist mein
‚Siechtum‘: Daß sich die Rechte des
Höchsten geändert.

12 Ich gedenke der Jahwätaten,
ja, ich will gedenken deiner Wunder von
Urbeginn,

13 bei mir selbst spreche ich über all
‚deine Werke‘,
deinen Taten sinne ich nach:

14 Gott!, im Heiligen geht dein Weg!
Wer ist ein Gott, groß wie ‚unser‘ Gott!

15 Du bist der Gott, der Wunder tut,
hast kundgetan bei den Völkern deine
Macht,

16 hast erlöst mit ‚deinem‘ Arm dein
Volk,
die Söhne Jakobs und Josefs.

3 Am Tag meiner Not suche ich den Herrn;
unablässig erhebe ich nachts meine Hände,
meine Seele läßt sich nicht trösten.

4 Denke ich an Gott, muß ich seufzen;
sinne ich nach, dann will mein Geist
verzagen. /Sela/

5 Du läßt mich nicht mehr schlafen;
ich bin voll Unruhe und kann nicht reden.

6 Ich sinne nach über die Tage von einst,
ich will denken an längst vergangene Jahre.

7 Mein Herz grübelt bei Nacht,
ich sinne nach, es forscht mein Geist.

8 Wird der Herr mich denn auf ewig
verstoßen
und mir niemals mehr gnädig sein?

9 Hat seine Huld für immer ein Ende,
ist seine Verheißung aufgehoben für alle
Zeiten?

10 Hat Gott seine Gnade vergessen,
im Zorn sein Erbarmen verschlossen? /Sela/

11 Da sagte ich mir: ‚Das ist mein Schmerz,
daß die Rechte des Höchsten so anders
handelt.‘

12 Ich denke an die Taten des Herrn,
ich will denken an deine früheren Wunder.

13 Ich erwäge all deine Werke
und will nachsinnen über deine Taten.

14 Gott, dein Weg ist heilig.
Wo ist ein Gott, so groß wie unser Gott?

15 Du allein bist der Gott, der Wunder tut,
du hast deine Macht den Völkern kundge-
tan.

16 Du hast mit starkem Arm dein Volk
erlöst,
die Kinder Jakobs und Josefs. /Sela/

17 Die Wasser sahen dich, Gott,
Die Wasser sahen dich, wanden sich,
ja: die Urfluten erbebten.

18 Wasser ergossen die Wolken,
Stimme gab das Gewölk,
ja: deine Pfeile gingen dahin!

19 Die Stimme deines Donners beim
rollenden Rad,
Blitze erhellten den Erdkreis,
die Erde wankte und bebte.

20 Im Meer ging dein Weg, deine Pfade in
gewaltigen Wassern, deine Spuren aber,
sie blieben unkund.

21 Du hast wie eine Herde dein Volk
geleitet,
durch Mose' und Aarons Hand.

17 Die Wasser sahen dich, Gott,
die Wasser sahen dich und bebten.
Die Tiefen des Meeres tobten.

18 Die Wolken gossen ihr Wasser aus,
das Gewölk ließ die Stimme dröhnen,
auch deine Pfeile flogen dahin.

19 Dröhnend rollte dein Donner,
Blitze erhellten den Erdkreis,
die Erde bebte und wankte.

20 Durch das Meer ging dein Weg,
dein Pfad durch gewaltige Wasser,
doch niemand sah deine Spuren.

21 Du führtest dein Volk wie eine Herde
durch die Hand von Mose und Aaron.

I. Eigenart, Aufbau, Situation

Der Text des Psalms entwirft imaginativ eine Szenerie, die man – jedenfalls in bestimmten Elementen – methaphorisch nennen kann. Ein einzelner spricht: Sein Ich durchzieht den Psalm und trägt ihn auch dort, wo es sich nicht mehr ausdrücklich meldet: „*Meine* Stimme zu Gott, daß *ich* rufe ... so daß er hinhört zu *mir*“ (V. 2); „... am Tag *meiner* Bedrängnis suche *ich* ... *meine* Hand, sie ist ausgestreckt ... *meine* Seele ...“ (V. 3)“; „*ich* will gedenken ... muß stöhnen ... *mein* Geist“ (V. 4); „(ich) bin ruhslos getrieben, vermag nicht zu reden“ (V. 5); „*ich* erwäge ... will gedenken, spreche *bei mir selbst in meinem Herzen* ... will nachsinnen ... *mein* Geist grübelt“ (V. 6 f.); „*ich* muß sagen“ (V. 11); und dann noch einmal: „*ich* gedenke ... will gedenken ... *bei mir selbst spreche ich* ... deinen Taten sinne *ich* nach“ (V. 12 f.).

Wie das Ich in den Psalmen verstanden werden soll, ist eine alte Exegetenfrage: Könnte es sein, daß es sich um ein kollektives Ich handelt? Oder könnte es sein, daß sich hinter diesem Ich zwar ein einzelner Sprecher verbirgt, dieser aber die Gemeinschaft des Volkes oder der Kulturteilnehmer repräsentiert und für sie spricht? Wie ist das Ich in Ps 77 zu verstehen? Die Rolle, die das Ich hier darstellt und vorstellt, mag durchaus dazu geeignet sein, daß ein anderer sie sich zu eigen macht; ja, es ist sehr wohl möglich, daß der Verfasser und jedenfalls die Überlieferer dieses Psalms eben diese Rolle für andere einzelne bereitstellen wollten, daß also dieser Psalm ausdrücklich zu dem Ziel aufgeschrieben und überliefert wurde, damit andere sich im Nachsprechen des Psalms in der hier dargebotenen Rolle wiederfinden und erkennen sollen. Es ist also sehr wohl möglich, daß dieser Gebrauch des Psalms in der Intention seines Verfassers und seiner Überlieferer liegt. Dennoch: Es bleibt immer ein einzelner, der da spricht, und nichts gibt dazu Anlaß, dieses Ich in irgendeiner Weise kollektiv zu verstehen, oder auch nur in diesem Ich einen zu sehen, der als Sprecher für eine Gemeinschaft, etwa für die Gemeinschaft des Volkes, auftritt. Ps 77 ist der „Psalm eines einzelnen“. Dieser einzelne nun berichtet von etwas, was er getan hat oder tut, er berichtet auch davon, wie es ihm bei dieser Tätigkeit ergeht und organ-

gen ist: Er erzählt von sich selbst. Der Psalm hat grundlegend den Charakter eines Selbstberichts.

Welcher Art ist diese Tätigkeit? Es ist die des meditierenden, bemühten, eines fast hartnäckigen, beharrlichen Nachdenkens. Nachdenkend sucht er etwas zu verstehen, sucht er nach Einsicht in einen bestimmten Sachverhalt. Von dieser seiner Suche erzählt er. Die Art der Tätigkeit, von der der Psalmist in diesen zwei Abschnitten erzählt, läßt sich aus den Verben erkennen, die er für seine Tätigkeit gebraucht: In den eigentlich erzählenden Partien V.V. 3–6.11aα und V. 12f versammelt er alle denkbaren Wörter, die solches suchende Nachdenken bezeichnen können (in den „Selbstzitaten“ V.V. 7–10.11aβ.b und V.V. 14–21, die den Inhalt oder Gegenstand seines Nachdenkens angeben, fehlen sie selbstverständlich). Die Ausdrücke für besinnliches Nachdenken kennzeichnen beide Teile des ganzen Psalms: Er will „gedenken“ *zkr* (V.V. 4.7.12); er „erwägt“ *hšb* (V. 6); er „spricht bei sich selbst“, „murmelt vor sich hin“ *hgh* (V.V. 7 cj.13), spricht nicht mit dem Mund, sondern „mit seinem Herzen“ oder vielleicht „zu ihm“ (V. 7); er will „nachsinnen“ *šjh* (V.V. 4.13); sein Geist „forscht“, wie die Einheitsübersetzung hat, oder er „grübelt“, *hps*, wie man vielleicht genauer übersetzen könnte (V. 7b); und noch das einfache „Sprechen“ *mr* (V. 11aα) ist ein Sprechen bei sich selbst.

Wenn man einmal davon absieht, daß der Psalmist seine Erzählung niederschreibt und sie auf diese Weise einem menschlichen Adressaten, eben dem Leser oder Hörer, zudenkt – dazu einiges gegen Ende dieser Vorlesung –, wenn man also innerhalb des erzählten Geschehens bleibt, dann gibt es da keinen anderen Menschen und keine menschliche Gemeinschaft, mit denen er kommunizieren könnte. Er spricht also nicht zu einer Gemeinschaft, wie z. B. in einem Hymnus: „Danket dem Herrn, denn er ist gut“ (Ps 118, 1) u. ö.; oder „Singt dem Herrn ein neues Lied“ (Ps 33, 3 u. ö.); oder auch so, daß er sich mit einem Wir zusammenschließt und sich damit als Glied einer Gemeinschaft zu erkennen gibt: „Laßt uns jauchzen dem Herrn“ (Ps 95, 1 u. ö.). Nicht einmal die bekannten und oft zitierten „Feinde des Beters“ lassen sich ausmachen, etwa so, daß er von solchen Feinden in der 3. Person reden oder gar sie in der 2. Person anreden würde, wie z. B. Ps 6, 9: „Weichet von mir, all ihr Frevler!“ Auch ist innerhalb des erzählten Geschehens niemand da, den der Sprechende belehren oder ermahnen wollte, so daß er etwa sagen würde: „Ihr Männer, wie lange noch . . . liebt ihr Eitles und trachtet nach Lüge?“ (Ps 4, 3); oder auch: „Merket auf, alle Bewohner des Erdkreises“ (Ps 49, 2). In der erzählten Szenerie des Psalms ist kein anderer Mensch da, mit dem dieser einzelne in Kommunikation treten könnte.

Einen Menschen spricht er nicht an, wohl aber Gott, allerdings erst gegen Ende des Psalms, in seinem letzten Drittel, vor allem in dem Selbstzitat, mit dem er den Inhalt seines beharrlichen Nachdenkens zum zweiten Mal vorführt: „Ich ... will gedenken *deiner* Wunder“ (V. 12) ; „über all *deine* Werke, *deinen* Taten sinne ich nach“ (V. 13). „Gott! ... *dein* Weg ...“ (V. 14). „Du bist der Gott ..., hast kundgetan ... *deine* Macht, hast erlöst mit *deinem* Arm *dein* Volk ...“ (V. 15 f.); „Die Wasser sahen *dich*, Gott ... *deine* Pfeile gingen dahin“ (V.V. 17–19); „*dein* Weg, *deine* Pfade ... *deine* Spuren, sie blieben unkund“ (V. 20); „*du* hast ... *dein* Volk geleitet ...“ (V. 21). Bis dahin, also bis V. 12a, spricht er nur bei sich selbst. Zwar sagt er zu Beginn des Psalms, daß seine Stimme zu Gott hin geht, daß er rufe, so daß Gott „hinhört zu ihm“ (V. 2), aber er ruft nicht; er bleibt im Nachdenken über den Gott, den man ein andermal, vielleicht früher, rufen konnte, eine sehr lange Weile bei sich

selbst.⁶ Und als er schließlich wieder zum Du Gottes findet, Gott in offener Kommunikation anredet, ist der Inhalt seiner Rede zu Gott derselbe wie bisher in seiner Rede bei sich selbst: Auch in der Rede zu Gott formuliert er lediglich den Gegenstand seines meditierenden Nachsinnens. Auch im letzten Drittel des Psalms äußert sich also nicht etwa ein preisendes oder vertrauensvolles Bekenntnis, wie z. B. „Mein Gott bist Du!“ (Ps 22, 11, ähnlich öfter), oder „Lobe den Herrn, meine Seele“ (Ps 104, 1). Noch zu Gott hin, noch in der vor Gott und für Gott offenen Rede kommt nichts anderes zur Sprache als der Gegenstand des Nachsinnens. Noch jene Rede zu Gott ist überschrieben und charakterisiert durch solches Nachdenken: „Ich gedenke⁷ der Jahwetaten, ja ich will gedenken deiner Wunder von Urbeginn, bei mir selbst spreche ich über all ‚deine Werke‘, deinen Taten sinne ich nach“ (V. 12 f.)

Nach all dem kann man also den Aufbau dieses Psalms und seine „Gattung“ zu bestimmen versuchen: Ps 77 ist in zwei etwa gleich lange Hälften gegliedert: Der erste Teil V.V. 2–11 beginnt nach dem einleitenden V. 2 mit einer ausführlichen, erzählenden Schilderung der Denkbemühung eines einzelnen: die vier V.V. 3–6; und in den drei folgenden V.V. 8–10 bringt der Psalmist in der Art eines Selbstzitats den Inhalt und Gegenstand seiner Suche, seines besinnenden Nachdenkens zur Sprache und läßt auch schon in diesen Versen erkennen, wie es ihm selbst dabei ergeht. Er schließt dann den ersten Teil seiner Erzählung mit der Angabe darüber, wohin ihn seine Suche nach Einsicht gebracht hat V. 11. Auch der zweite Teil des Psalms, die V.V. 12–21, beginnt wie der erste mit einer Erzählung, mit dem Selbstbericht des Psalmisten, und wie der erste wird das erzählte Tun bestimmt und charakterisiert als suchendes Nachsinnen (V. 12 f.). Und wie im ersten Teil folgt nun auch hier in der Art eines Selbstzitats die Angabe des Gegenstands dieses Nachsinnens: die acht V.V. 14–21. Anders als im ersten Teil fehlt dann jedoch die Formulierung eines Ergebnisses, zu dem der Psalmist in diesem zweiten Gang seines Nachsinnens gekommen ist. Ein Gegenstück zum V. 11 des ersten Teils fehlt hier, der Psalm endet auffällig offen.

Seit Hermann Gunkel sieht man im ersten Teil des Psalms (V.V. 1–10.11) gern ein „Klagelied eines einzelnen“ und in seinem zweiten (V.V. 12–21) einen Hymnus.⁸ Gewiß kommt im ersten Teil des Psalms eine Not des Psalmisten zur Sprache, aber

⁶ Die masoretische Textüberlieferung vokalisiert die überlieferten Konsonanten des Verbs in V. 5a als 2. Person Singular, also als Anrede an Gott: „Du hältst ... offen“. Die LXX scheint aber hier das passive Partizip gelesen zu haben, und Hieronymus juxta Hebraeos liest *prohibebam suspectum oculorum meorum*, liest also die 1. Person Singular. Daß Gott die Lider eines Menschen offen hält, wäre eine völlig singuläre Tätigkeit Gottes; auch würde ein Du in V. 5 die durchgängige Er-Rede der V.V. 2–11 unterbrechen. Im Anschluß an Hieronymus und mit den meisten Kommentaren wurde hier übersetzt: „Weit halte ich“ offen ...“.

⁷ Das hier gebrauchte Verb *zkr hi* kann anderwärts auch das vergegenwärtigende Rühmen und Preisen, das hymnische Gotteslob bezeichnen. In der Reihe der hier verwendeten Verben und innerhalb der vorgestellten Szenerie – die schlaflose Nacht eines einzelnen – muß es aber hier in V.V. 4.7.12 im Sinne von „erinnerndes Nachdenken“ genommen werden.

⁸ Vgl. H. GUNKEL, Die Psalmen (HK II/2), Göttingen 1926, 333 f.

es fehlt alles, was ein Klage- und Bittlied ausmacht, so vor allem die Anrede an Gott und die vertrauensvolle Bitte um Hilfe. Und gewiß kommen im zweiten Teil des Psalms, genauer in seinem letzten Drittel (V.V. 14–21), Dinge zu Sprache, die anderwärts Inhalt des hymnischen Lobpreises sein können. Aber solcher Inhalt macht aus dieser Rede zu Gott noch keinen Hymnus. Weder ist der erste Teil des Psalms ein Klagelied noch der zweite ein Hymnus. Der Psalm ist vom Anfang bis zum Ende die Erzählung eines einzelnen über sein Nachdenken und über das, was ihm dabei widerfährt, ist also eine Art „Ich-Bericht“.

Bevor wir uns der Frage zuwenden, was denn der Gegenstand solch beharrlichen Nachdenkens ist – also den V.V. 7–10.11aß.b und V.V. 14–21, die vorhin als „Selbstzitat“ bezeichnet wurden –, noch der Hinweis auf eine Besonderheit der metaphorischen Szenerie, die der Psalmtext evoziert. Das Nachdenken und Suchen dieses einzelnen geschieht in der Nacht. Zwar spricht er vom „Tag meiner Bedrängnis“ (V. 3a). Aber es geht hier nicht um den hellen Tag im Gegensatz zur Nacht, die beide im Wechsel die Zeit des Menschen ausmachen. Wie in ähnlichen Ausdrücken, in denen der „Tag“ näher bestimmt wird durch etwas, was ihn durchwaltet, meint hier „Tag“ vor allem ganz allgemein einen bestimmten, eher größeren Zeitraum, so etwa, wenn die Rede ist vom „Tag des Krieges“ (Hos 10, 14); vom „Tag des Zornes“ (Ijob 20, 28; Ez 7, 19 u. ö.); vom „Tag der Rache“ (Spr 6, 34); vom „Tag der Verwirrung“ (Jes 22, 5); vom „Tag der Finsternis“ (Koh 11, 8) und eben wie hier, vor allem in anderen Psalmen, vom „Tag der Bedrängnis“ (Ps 20, 2; 50, 15; 86, 7; auch Gen 35, 3; Spr 25, 19). In diesen Ausdrücken geht es um das, was den jeweiligen „Tag“, den jeweiligen Zeitraum füllt und charakterisiert, also um Zeiten des Zorns, der Verwirrung, der Finsternis, der Bedrängnis u. ä., und „Tag“ versteht sich nicht aus dem Gegensatz zur Nacht, sondern als Zeitraum, der viele Tage und Nächte umfassen kann. Man könnte hinweisen auf den folgenden Satz V. 3b, wo davon die Rede ist, daß die Hand des Beters „des Nachts“ ausgebreitet ist, und man könnte versucht sein, in beiden „Zeit“-Angaben „am Tag meiner Bedrängnis“ und „des Nachts“ den bekannten Merismus „Tag und Nacht“ zu erkennen, der dann die ununterbrochene Dauer des Forschens und Suchens zum Ausdruck brächte. Jedoch schon die grammatikalischsyntaktisch verschiedene Ausformung und Einbindung der beiden „Zeit“-Angaben spricht gegen ein solches Verständnis.⁹ Vor allem aber ist im weiteren Verlauf des Psalms noch einmal von der Nacht die Rede, und hier ohne das Gegenwort „Tag“: Der Psalmist spricht „in der Nacht“¹⁰ mit seinem Herzen V. 7b, und er erzählt, daß er „die Lider seiner Augen offen hält“, oder mit alten Textzeugen ins Passiv gewendet: daß die Lider seiner Augen „aufgesperrt“ bleiben. Wir würden formulieren: „Ich kann kein Auge mehr zutun“. Sein Bedenken und Suchen gehört in die Nacht, in der ihn der Schlaf flieht.

⁹ „Am Tag meiner Bedrängnis“: präpositionaler Ausdruck mit *b^e*, der den Satz eröffnet; „des Nachts“: adverbialer Akkusativ, erst nach „meine Hand“ im Satz an zweiter Stelle plziert.

¹⁰ Präpositionaler Ausdruck mit *b^e* wie „am Tag meiner Bedrängnis“ (V. 3a). Der adverbialer Akkusativ „des Nachts“ (V. 3b), der von manchen schon aus metrischen Gründen als sekundär ausgeschieden wird, könnte eine sekundäre Auffüllung sein, welche die Situationsangabe „am Tag meiner Bedrängnis“ (V. 3a) nachträglich zum geläufigen Merismus „Tag und Nacht“ erweitern will.

Gewiß hat der Verfasser seinen Psalm nicht auf seinem nächtlichen Lager aufgeschrieben, auch wenn ihm die Worte des Psalms „in der Nacht“ gekommen sein mögen, und gewiß wurde der Psalm unzählige Male bei Tag gebetet. Aber dennoch bleibt wahr, daß der Beter das, was er tut und wovon er redet, „in der Nacht“ tut. Die Finsternis der Nacht, das Lager, auf dem ihn der Schlaf flieht, das Nachtlager, auf dem er mit seinem Herzen und mit seinem Geist allein ist, das ist die bildhafte Vorstellung, in die er sein Grübeln und Nachdenken, sein Suchen nach Einsicht und Verstehen eingetragen wissen will. Um den Sinn dieser metaphorischen Situation zu verstehen, ist es nicht nötig, die Fülle der Anspielungen auf Nacht und auf Morgen und Tag auszubreiten, die sich durch das Alte und auch durch das Neue Testament hindurch finden lassen. Der Hinweis auf zwei Erzählsammenhänge aus dem Neuen Testament, die weithin bekannt sein dürften, mag in diesem Zusammenhang genügen. Das Markusevangelium endet mit der Erzählung vom Gang der Frauen zum Grab (Mk 16, 1-8). Sie kommen am Ostermorgen, um Jesus, den Gekreuzigten zu salben. Und da ist es nicht von ungefähr, daß sie zum Grab kommen *orto jam sole*, „als eben die Sonne aufgegangen war“. Nur ein Banause kann auf den Gedanken kommen, hier sei von Sonnenaufgang wie von Uhrzeit und Wetter die Rede. Ostern geschieht, als die Sonne aufgegangen war, geschieht als ein neuer Tag, als der Tag schlechthin, der die „Nacht“ beendet. Wie bei den anderen Evangelisten ist auch bei Johannes vom Verräter die Rede. „Als er den Bissen genommen, fuhr der Satan in ihn“. Jesus sagt dann zu ihm: „Was du tun willst, tue bald!“, und der Evangelist fährt fort: „Als nun jener den Bissen genommen hatte, ging er alsbald hinaus. Es war aber Nacht“ (Joh 13, 27-30). Auch hier kein Zweifel am Sinn dieser kurzen Bemerkung: Die Nacht ist nicht deswegen erwähnt, weil Judas etwa für seinen Weg draußen eine Laterne oder Fackel nötig gehabt hätte. Sie ist vielmehr „die Stunde der Finsternis“, die „über das ganze Land kam“ (vgl. Lk 22, 53; Mk 15, 33).

Von solcherart Nacht und von solcherart schlaflosem, ruhelosem Nachtlager ist also in Ps 77 die Rede. Für den Beter des Ps 77 mag gelten, was etwa in zwei modernen Texten gesagt ist, die beide sich um ein Reden von Gott bemühen, also auf ihre Weise ein *theologeîn* versuchen: Ein Gedicht der Else Lasker-Schüler, überschrieben mit dem Ruf „Gott, hör ...“, beginnt so: „Um meine Augen zieht die Nacht sich wie ein Ring zusammen ...“, und das Gedicht verbleibt in dieser Nacht, auch wenn seine zweite Strophe dann vom Tag spricht: „O Gott und bei lebendigem Tage / Träum ich vom Tod ...“. Und einer der wenigen Prosatexte des Paul Celan, „Gespräch im Gebirg“, setzt ein mit der Zeit- und Situationsangabe: „Eines Abends, die Sonne, und nicht nur sie, war untergegangen ... eines Abends, da einiges untergegangen war ...“, untergegangen somit die Sonne, „und nicht nur sie“!

Der Psalmist erzählt also von seinem Nachdenken und Grübeln, von seiner Suche und seinem Bemühen zu verstehen, bei dem er bei sich und für sich allein ist, und er evoziert die Vorstellung der Nacht, in der ihn der Schlaf flieht, einer Nacht, die über ihn und über seine Welt hereingebrochen ist.

II. Suche nach Gott und versuchtes *theologeîn*

Was nun ist der Gegenstand seines Nachsinnens? Worüber grübelt er, was will er in seiner einsamen Nacht ergründen? Nichts weniger und nichts anderes als Gott. „Am Tag meiner Bedrängnis suche ich den All-

herrscher“, oder: „den Herrn und Gebieter; meine Hand, sie ist ausgestreckt des Nachts“, ausgestreckt nach ihm, „wird nicht matt“ (V. 3). Er will „Gottes gedenken“ und ihm „nachsinnen“ (V. 4), und man könnte erwarten, daß solches Nachsinnen über Gott dann auch zu einem Reden von Gott, zu einem Gott-Reden, zu einem wie auch immer gearteten *theologein* führen würde.

Womit beginnt nun der Beter seine Suche nach Gott, worin sucht er einen Anhalt und Ausgangspunkt, um von da aus schließlich zu Gott zu kommen? Die mittelalterliche, wenn man so will: klassische Lehre kennt ein *theologein*, ein Gott-Reden, kennt also ein Fragen und Forschen nach Gott, das im Bereich der Philosophie geschieht, das also seinen Anhalt und Ausgang in Gegebenheiten der Menschwelt hat, die grundsätzlich jedem Menschen zugänglich sind, und das Gott-Reden, das *theologein*, zu dem solches Nachdenken führt, bezeichnet etwa Thomas von Aquin ohne Einschränkung als *Theologia: illa theologia, quae pars philosophiae ponitur*.¹¹ Das Suchen Gottes, von dem der Psalmist erzählt, hat einen anderen Ausgangspunkt. Er beginnt also nicht etwa, indem er die Kontingenz aller Dinge feststellt, um diese dann zu überschreiten; auch läßt er sein Denken nicht etwa um die Grenzerfahrungen des menschlichen Daseins kreisen; oder auch um die erfahrene Unbedingtheit des ethischen Anspruchs, den der andere Mensch jeweils für mich bedeutet, damit er sich dann von solchen immer und allen zugänglichen Gegebenheiten der Immanenz in Richtung auf Transzendenz zu bewegt, damit er dann von Transzendente[m], von „Gott“ reden kann.

Der Anhalt und Ausgangspunkt seiner Gottsuche ist ein anderer: Es sind „die Tage von Urbeginn“, die „Jahre urewiger Zeiten“ (V. 4). Was damit gemeint ist, ist klar: Es sind die Heilstaten Gottes, seine „Wunder“, die dem Beter in der Glaubenstradition seines Volkes überliefert sind. Das ist völlig offensichtlich im zweiten Teil des Psalms (V.V. 12–21), wo er eben diese Tradition von Gottes Wirken in der Geschichte, an einem bestimmten Ort in Raum und Zeit, zitiert. Das ist aber schon für den ersten Gang seines Berichts offensichtlich: Die „Rechte des Höchsten“, von der er sagt, daß sie sich geändert hat (V. 11), ist die zusammenfassende Chiffre für das erzählte und feiernd vergegenwärtigte Handeln des „Höchsten“ in der besonderen Geschichte seines Volkes. Wie im folgenden deutlich wird, lehnt sich der Verfasser von Ps 77 vor allem in V. 14 f. an Formulierungen aus Ex 15 an, jenem Preislied, das die Rettung am Schilfmeer und die Führung hin zum Ort der

¹¹ Summa Theologica pars I, quaestio 1, articulus 1, ad 2.

Gegenwart Gottes, zum „Zion“, besingt. In diesem Lied ist von der Rechten Jahwes die Rede (Ex 15, 12), und so ist es wahrscheinlich, daß unser Psalmist diesen Ausdruck aus diesem Lied, oder doch aus der den beiden Texten gemeinsamen Exodustradition, übernommen hat. Der Ausdruck „die Rechte Gottes“ also evoziert vor allem jene ein für allemal grundlegenden Gegebenheiten der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten, dann auch der Offenbarung am Gottesberg und der Gabe des verheißenen Landes, evoziert also die „Taten“ und „Wunder“ Gottes in den „Tagen von Urbeginn“ und in den „Jahren urewiger Zeiten“ (vgl. V.V. 6.12 f.). Unser Psalmist ist also in einem geradezu klassischen Sinn ein „Offenbarungstheologe“.

Das muß jedoch in einer bestimmten Hinsicht noch verdeutlicht werden, wenn es nicht verkürzt und darum falsch verstanden werden soll. Ein Nachdenken über jene „Tage von Urbeginn“ könnte die Rede von Gott in jener fernen Vergangenheit belassen. Solches Nachdenken über die Erzählungen von den alten „Wundern“ Gottes könnte gleichsam historisch bleiben, also nur zu jenem Reden von Gott gelangen, das andere früher vermochten. Es könnte also sich begnügen mit dem, „was andere gedacht haben“, nicht aber dazu, im Nachdenken der alten, überlieferten Rede von Gott danach zu fragen, wie die *veritas rei* selbst, „die Wahrheit des Sachverhalts“ sich verhält, um noch einmal Thomas von Aquin zu zitieren. Dann wäre der Psalmist so etwas wie ein Religionsgeschichtler, eine Art „Historiker-Exeget“ der Glaubensüberlieferung, engagiert und vielleicht interessiert an seinem historischen Gegenstand, aber seine Rede, die aus solcher Beschäftigung mit historisch Gewesenem und mit dem seinerzeit Gedachten entstünde, wäre ein Bericht über ein früheres *theologein*, wäre aber selbst keine Theologie, kein Reden von Gott, in der Gott selbst „angemessen zur Sprache kommt“, und ein solcher Psalmist wäre kein „Theo-Loge“.

Unser Psalmist bleibt jedoch nicht beim Nachsprechen alter Formeln und historisch gewesener Rede von Gott (das ja durchaus voller Sympathie und Hochachtung geschehen könnte). Er will vielmehr beim Nachsinnen und Bedenken der alten Gotteszeugnisse Gott suchen im Gang seiner gegenwärtigen Welt, will ihn finden im gegenwärtigen Geschick dieses Volkes, das von den alten Taten der Rechten des Höchsten erzählt, will ihn finden in jenem Volk, das er, zu Gott hingewandt, „dein Volk“ nennt (V.V. 16.21). Er sucht also Gott im gegenwärtigem Geschick des „Volkes Gottes“. Anderwärts wird dieses Volk Gottes „die Versammlung Jahwes“ genannt (z. B. Dtn 23, 2–9), die Versammlung der Menschen, die Gott aus den Völkern der Welt herausgerufen hat und der er im Raum „vor seinem Antlitz“ Ort und Bestand zuweist. In dessen gegenwärtigem Geschick sucht der Beter von Ps 77 nach

Gott. Er hat also die Überlieferungen der alten, der „uranfänglichen“ Taten im Gedächtnis, die Gott an seinem Volk gewirkt hat, das Fundament, das ein für alle mal gelegt ist, und er blickt auf die Gegenwart dieses Volkes, in der er Gott suchen muß, um zu einem begründeten Gott-Reden, zu einem verstehenden *theologiein* zu kommen. Die Vorstellung des einsamen Suchers und Denkers in seiner schlaflosen Nacht könnte an einen solipsistisch isolierten einzelnen denken lassen, der ohne Rücksicht und ohne Bezug auf die Gemeinschaft lebt, aus der er kommt und deren Überlieferung, deren „Glaubensbekenntnis“ er bedenkt. Der Horizont und der Bereich seiner Suche nach Gott und einem angemessenen Gott-Reden ist jedoch nicht seine individuelle Lebenserfahrung, sondern die der Glaubensgemeinschaft des Volkes Gottes. Hier hat seine Denkbemühung ihre gleichsam „ekklesiale“ Dimension. Dieser „solitaire“ ist zugleich und in markanter Weise ein „solidaire“, um ein Wortspiel aus einer Erzählung des Albert Camus aufzugreifen;¹² dieser „Einsame“ ist in eminenter Weise ein „Gemeinsamer“, ist mit der ganzen Gemeinschaft des Volkes Gottes „solidarisch“.

Der Psalmist sucht also nach Gott, indem er den alten Glaubensüberlieferungen nachdenkt, den „Tagen von Urbeginn“, und er tut dies im Blick auf die gegenwärtige Wirklichkeit des Volkes Gottes. Er sucht nach ihm und sucht zu verstehen, aber er findet ihn nicht mehr, der Platz Gottes in und bei seinem Volk ist leer. Was er statt dessen findet, wohin ihn sein Suchen bringt, wird deutlich schon in seinen Fragen, die er in den V.V. 8–10 referiert. Abschließend faßt er es zusammen in V. 11. Die „Einheitsübersetzung“ liest hier: „Wird der Herr *mich* ... verstoßen und *mir* niemals mehr gnädig sein?“ V. 8. Dieses *mich* und dieses *mir* ist von den Übersetzern frei hinzugefügt worden, es fehlt im hebräischen Text und in allen alten Übersetzungen, es führt in die Irre. Nicht, daß der Beter in seinem individuellen Leben, bei sich selbst, Gott und sein Wirken nicht mehr zu sehen vermag, bekümmert ihn, sondern daß dies der Fall ist im Leben des Volkes, welches das Volk Gottes ist. Nicht, ob der Herr ihn, den Beter „verstößt“, nicht, ob der Herr ihn, den Beter „nicht mehr nochmals annehmen“ wird „mit Wohlgefallen“, wie man eine Opfergabe „mit Wohlgefallen“ annimmt, macht ihm seine Zeit zum „Tag meiner Bedrängnis“, sondern die furchtbare Möglichkeit, daß dies dem Volk des Herrn geschehen sein könnte. Der Anblick, der sich ihm da bietet, ist so, als habe der „Allherrscher verstoßen“, und dies „auf urewige Zeiten“ (V. 8). Es sieht so aus, als ob Huld und Gnade Gottes, von der die Glaubensüberlieferung

¹² A. CAMUS, Jonas oder der Künstler bei der Arbeit, in: DERS., Gesammelte Erzählungen, Reinbeck 1966, 181–213.213.

gen über die „Tage von Urbeginn“ zu erzählen wissen, „zu Ende“ seien und „erschöpft für Geschlecht um Geschlecht“ (V. 9); es hat den Anschein, als ob dem „Allherrscher“ das „Gnädigsein“ aus den Augen und aus dem Sinn gekommen ist, als ob er es „vergessen“ habe und sein „Erbarmen“, seine „Erarmungen“ „im Zorn verschlossen“ (V. 10). Es ist also die Gottes-Not des Gottes-Volkes, die diesem Beter bei seinem Bemühen um Einsicht in die alten Überlieferungen in seiner einsamen Nacht vor Augen tritt.

Angesichts der Gottes-Not des Gottes-Volkes führt nun das Nachsinnen über die alten Überlieferungen, über die tradierten Bekenntnisse und Erzählungen, führt das Suchen nach Einsicht in all dies nicht zu einem Gott-Reden, jedenfalls zunächst nicht. Der Anblick der Gottesnot des Gottesvolkes schlägt ihm die Sprache. Was noch aus ihm herauskommt, wenn er Gottes „gedenkt“, ist „Stöhnen“; bei diesem Nachsinnen „schwindet sein Geist“, und muß er schließlich von sich sagen: Ich „bin ruhlos getrieben, vermag nicht zu reden“ (V. 5 f.). Dieses Schweigen des „Theo-Logen“ ist ein aufgenötigtes Schweigen, ein Not-Schweigen, ein Nichtmehrreden-Können. Allerdings: Von diesem Nichtmehrreden-Können redet er und kommt so zu einer eigentümlich indirekten, irgendwie gebrochenen Weise des *theologiein*. Und vielleicht kann man sagen, daß diese gebrochene Art des *theologiein* in der Situation, in der er sich befindet, durchaus eine angemessene Weise sein kann, den Zusammenhang von Gott und Sprache zu praktizieren, um noch einmal die Formulierung von Max Seckler aufzugreifen.

In V. 11 kommt der Text des Psalms zu einem ersten Halt. Das zeigt einmal die grammatikalische Form. Nachdem der Psalmist so manches erzählend gesagt hat (V.V. 2–10), benennt er zusammenfassend und deutend die Folge, die sich für ihn aus all dem ergibt: *wā'omar* „Da sagte ich mir“, so die Einheitsübersetzung, oder wohl besser präsensisch und modal: „So muß ich sagen“, „so komme ich zu dem Schluß“ (V. 11a).¹³ Das ergibt sich dann aber auch aus dem Inhalt der Aussage, die der Beter, sich selbst zitierend, formuliert: „Mein Siechtum ist dies: daß sich die Rechte des Höchsten geändert“ (V. 11). Diese Aussage identifiziert zwei Sachverhalte: Das „Siechtum“ des Beters und das Anderswerden, das Andersgewordensein der Rechten des Höchsten. Beide Pole dieser Identifikation sind in gleicher Weise aus den vorausgehenden Versen bekannt: Daß es schlimm steht um den Beter, ist schon gesagt; ebenso, daß es mit Gott nun sich anders verhält als in den „Tagen von Urbeginn“; und auch dies ist schon längst deut-

¹³ *wā'omar* ist das erste und einzige Imperfectum consecutivum des Psalms; es gibt die Folge und die Folgerung aus dem bisher Erzählten V.V. 2–10 an.

lich, daß beides zusammengehört. Das Selbstzitat V. 11aß.b bringt lediglich beides auf den Punkt und setzt beides ausdrücklich in eins. Man mag vor allem aufgrund des demonstrativen Personalpronomens *hî*², das zwischen den beiden Polen des Satzes steht: „(Mein Siechtum ist) *dies*: ...“, im Siechtum den Ausgangspunkt, das Erstgegebene, das „Thema“, also das grammatikalische „Subjekt“ dieses Satzes sehen, und im zweiten Pol, im „Andersgewordensein“ der Rechten des Höchsten das „Rhema“, das Prädikat. Schließlich ist auch dem Psalmisten „das Hemd näher als der Rock“, und schließlich sprach er im Bedenken der „Tage von Urbeginn“ V.V. 2–10 zunächst von sich, von seiner Tätigkeit und von der Not, die sie ihm bereitet. Worauf er aber hier V. 11 mit allem Nachdruck hinweist, ist das Zusammenfallen seines Siechseins mit dem Andersgewordensein Gottes. Er diagnostiziert also gleichsam die Krankheit seines Daseins dadurch, „daß sich die Rechte des Höchsten geändert“.

Das hebräische Wort, das hier mit Siechtum, Kranksein wiedergegeben wird, wurde von der jüdischhebräischen Textüberlieferung als „Durchbohrtsein“ gelesen. Man kann also auch übersetzen: „Mein Durchbohrtsein ist *dies*: daß sich die Rechte des Höchsten geändert“. „Durchbohrte“ sind die in der Schlacht Getöteten. Auch kann gesagt werden, daß einer elend und arm ist, in solchem Maße, daß dann auch sein „Herz durchbohrt“ ist in seinem Inneren, so daß er „wie ein hinfälliger Schatten dahingeht“ (Ps 109, 22 f.). Daß Gott sich für die Augen des Beters aus der Geschichte seines Volkes zurückgezogen hat, „daß seine Rechte sich geändert“, ist sein „Durchbohrtsein“, ist ihm soviel wie „in der Schlacht gefallen und getötet sein“. Aber auch, wenn man – was näherliegt – mit Hieronymus und vielen neueren Kommentatoren „meine Krankheit, mein Kranksein“ liest, ist das Fazit, das der Beter aus seinem Nachdenken und Suchen zieht, nicht weniger schlimm. Für heutiges Verständnis gehören Krankheiten zunächst in den Zusammenhang des „Gesundheitswesens“, und durch lange, sehr lange Zeit des Lebens kann einer meinen, für jede Krankheit gäbe es ein Medikament, für alles sei eben ein Kraut gewachsen, für jeden Schaden gäbe es eine Kur und fände sich eine geeignete Klinik. Für den alttestamentlichen Menschen und seine Lebenswelt gehört aber Kranksein von Anfang an und immer in die Nähe des Todes. Kranksein ist Vorbote des Todes und ist schon das Wirksamwerden seiner Macht. Das könnte das in der Arbeitsübersetzung gewählte deutsche Wort „Siechtum“ genauer zum Ausdruck bringen als das gewöhnliche „Kranksein“ oder der „Schmerz“ der „Einheitsübersetzung“.

Der Psalmist erzählt also von seinem Bemühen, im Nachdenken der alten Überlieferungen im gegenwärtigen Geschick des Volkes Gott zu

erkennen und für seine Gegenwart zur Sprache zu bringen, er erzählt davon, daß er dabei die Sprache gleichsam verliert, und er sagt, daß dies sein „Siechtum“, seine Krankheit zum Tode ausmacht.

Für den, der heute sich in Theologie versucht, wird deutlich geworden sein, daß der erste Teil des Ps 77 in verschiedener Hinsicht durchsichtig ist für heutiges *theologiein*, für „das Geschäft der Theologie“ heute. Auf drei Aspekte soll ausdrücklich aufmerksam gemacht werden: 1. Daß die Rechte des Höchsten sich geändert, wird hier in einer gewissen Objektivität einfach festgestellt. Der Psalmist beschuldigt nicht Gott, daß er – aus unerforschlichen Gründen – seine Rechte geändert hat, eine in der alttestamentlichen Überlieferung naheliegende Möglichkeit: Die Anklage Gottes ist im Alten Testament durchaus eine Möglichkeit, von Gott oder auch zu Gott zu reden.¹⁴ Er sucht die Schuld für die Situation des Volkes auch nicht bei Menschen, etwa beim Volk selbst oder bei seinen Führern, auch dies eine naheliegende Erklärungsmöglichkeit: Das alttestamentlich breit bezeugte deuteronomischdeuteronomistische Verständnis der Geschichte bietet eine solche Lösungsmöglichkeit, und auch die Freunde des Ijob denken so. Danach bringt die eigene Schuld des Menschen ihn in die Gottesnot, macht, daß Gott fern ist, daß seine Rechte sich geändert. Weder Gott noch Menschen gibt er die Schuld an dem Zustand seiner Zeit. Darum kann der Beter des Ps 77 auch nicht durch Bekehrungsaufrufe die Situation zu verändern hoffen, und noch weniger durch ausgedachte Reformprogramme. Ohne Schuldzuweisung und ohne Begründung erkennt er die Gottesnot seiner Zeit als gegeben an: „Das macht die Zeit aus, in der ich zu leben habe!“ 2. Das eigene Dasein dieses Psalmisten ist in sein Nachdenken über die Überlieferung der das Gottesverhältnis seines Volkes grundlegenden Heilstaten Gottes und die gegenwärtige Situation dieses Volkes involviert, ohne Rest und ohne die Möglichkeit auszuweichen. In seinem „Siechtum“ steht sein eigenes Leben in Frage, vielleicht auf dem Spiel. Der Prophet Amos wirft den Maßgebenden im Volk vor: „Sie sind nicht krank geworden am Zusammenbruch Josefs“ (Am 6, 6). Jeremia dagegen klagt: „Der Zusammenbruch der Tochter, meines Volkes, hat mich gebrochen“ (Jer 8, 21). Den Psalmisten von Ps 77 trifft der Vorwurf des Amos nicht. Wer wie dieser sich im *theologiein* versucht –, und sei es noch in der gebrochenen Weise, daß er davon redet,

¹⁴ Man vergleiche z. B. Ps 44, in dem der Psalmist mit einer ähnlichen Situation zurecht kommen muß wie der von Ps 77, jedoch in direkter Anklage Gottes diesem die „Schuld“ an der Gottverlassenheit des Volkes zuweist, so etwa in V. 10: „Du hast uns verstoßen ...“; anders Ps 77, 8: „Soll etwa ... der Allherrscher verstoßen ...?“.

nicht von Gott reden zu können – dessen Rede hat das Merkmal des Bezeugens, des *martyrein*, ein solcher „Theologe“ ist ein Zeuge. Und schließlich 3. Dieser Text entstand nicht in der europäischen Neuzeit, etwa im ausgehenden 20. Jahrhundert nach Christi Geburt, sondern vor etwas mehr als zweitausend Jahren. Die hier erzählte Suche nach Gott, danach, die ein für allemal grundgelegten und in der Glaubens-tradition überlieferten Heilstaten Gottes angesichts einer gänzlich geänderten Situation zu verstehen und die damit gegebene „Krankheit,“ ist eine Möglichkeit, die dem Versuch, von Gott zu reden, von Anfang an beigegeben ist. Sollte sie denn die heutige sein, so ist sie doch nicht neu.

III. Treue zum Ursprung

Wenden wir uns dem zweiten Teil des Psalms (V.V. 12–21) zu. Mit V. 11 hätte der Psalmist enden können: Die Rechte des Höchsten hat sich geändert, ich habe den Allherrscher gesucht (V. 3a) und nicht gefunden, „vermag“ also „nicht zu reden“ (V. 5b). Er läßt aber nicht ab: hartnäckig, oder besser: mit Beharrlichkeit, und vielleicht: in Treue bleibt er bei seinem Nachsinnen und Suchen, bleibt er beim „Geschäft der Theologie“. Auch der zweite Teil des Psalms ist, wie schon gesagt, Selbstbericht über ein meditierendes Nachdenken auf der Suche nach Gott; er ist kein „Hymnus“, der Gott preisen will. Auch in diesem zweiten Teil verläßt dieser einzelne nicht den Raum des nächtlichen Sinnens und Gedenkens. Und wie im ersten Teil seines Psalms nimmt er die großen Taten Gottes in der Vergangenheit zum Ausgangspunkt, und wie zu Anfang nimmt er zusammen mit den großen Taten Gottes zugleich seine Gegenwart in den Blick, erinnert sich also dieser Taten, um mit der geistigen Situation seiner Zeit zurecht zu kommen, um an den Titel einer berühmten Schrift von Karl Jaspers zu erinnern.

In zweifacher Hinsicht ist jedoch dieser zweite Redegang vom ersten verschieden: Einmal ändert sich die Sprechrichtung; sodann verschieben sich die Akzente zwischen der erinnerten Glaubensüberlieferung und der wahrgenommenen Gegenwart. Er beginnt noch in der 3. Person Jahwes: Da war er ja bisher: bei sich, bei seinem Geist und Herzen: „Ich will gedenken der Jahwetaten“ (V. 12a), öffnet sich dann aber sofort zum angeredeten Du Gottes: „Ja, ich will gedenken deiner Wunder ...“; „spreche bei mir selbst über deine Werke“, will „deinen Taten nachsinnen“ (V. 12 f.); „dein Weg geht im Heiligen“ (V. 14); „du bist der Gott ... hast kundgetan deine Macht ... hast erlöst dein Volk“ (V. 15 f.); „die Wasser sahen dich, Gott ..., deine Pfeile gingen dahin“ (V. 17 f.); und dann schließlich noch einmal, wie schon in V. 14 „dein

Weg“ „deine Pfade“, „deine Spuren“, und: „du hast dein Volk geleitet“ (V. 20 f.) Der zweite Gang seiner Denkbemühung, seiner Suche nach Einsicht gestaltet sich – anders als der erste – als Rede zu Gott.¹⁵

Es ändert sich also die Sprechrichtung, und im Zusammenhang damit verschieben sich in diesem zweiten Teil des Psalms die Akzente zwischen angeführtem oder rezitiertem alten Bekenntnis zu Gott und seinem Wirken „in den Tagen von Urbeginn“ einerseits und der erfahrenen gegenwärtigen Not des Gottesvolkes andererseits. Wie im ersten Teil seines Psalms (V.V. 1–10.11) hat der Beter auch im zweiten Teil (V.V. 12–21) zusammen mit den großen Taten Gottes in der Vergangenheit zugleich seine Gegenwart im Blick, und wie im ersten erinnert er sich auch jetzt noch einmal der vergangenen Wundertaten Gottes, um mit seiner Gegenwart zurecht zu kommen, und nichts deutet darauf hin, daß sich seine nächtliche Situation geändert hat, daß „die Rechte des Höchsten“ sich zurückgewandelt hätte in die Weise zu handeln, die man – allerdings in einer raschen und oberflächlichen Sicht – für die „Jahre von Urbeginn“ annimmt. Aber er wendet sich in den beiden Psalmhälften der Vergangenheit und der Gegenwart zu mit sehr unterschiedlicher Gewichtung, mit versetzter Vordringlichkeit. Im ersten Teil seines Psalms ist die Aufmerksamkeit des Beters völlig eingenommen und besetzt von der Gottesnot seiner Gegenwart. Daß sich die Rechte des Höchsten geändert, darauf starrt er gleichsam mit seinen Augen, deren Lider schlaflos und ruhelos offengehalten sind, und die Erinnerung an die großen Taten Gottes lassen ihm die Not seiner Gegenwart, die Gottes-Not des Gottes-Volkes, nur um so größer erscheinen. Im zweiten Teil sind es dagegen die alten Wunder Gottes, ist es also die grundlegende Glaubenstradition des Gottesvolkes, auf die er zuerst und vor allem seine Aufmerksamkeit lenkt, um dann von ihr her die gegenwärtige Situation in den Blick zu nehmen, und so auch in seiner notvollen Gegenwart, auch „am Tag meiner Drangsal“ (V. 3) Gottes Rechte am Werk sehen zu können.

Der „Theologe“ des Ps 77 resigniert also nicht, er findet sich mit seinem „Siechtum“ nicht ab. In der Zuversicht, daß aus der Glaubensüberlieferung seines Volkes, aus dem überlieferten Glaubensbekenntnis von den grundlegenden Heilstaten ihm die Einsicht in die gegenwärtige Wirklichkeit seiner Welt und Gottes selbst zukommen kann, wendet er sich wieder diesem Glaubensbekenntnis zu, beharrlich weiter fragend

¹⁵ Man könnte hier an eine Formulierung Karl Rahners erinnern, nach der aus einer sitzenden Theologie wieder eine „knieende Theologie“ werden könnte oder werden sollte.

und suchend. Er vermag dann aufgrund solcher treuen Beharrlichkeit erneut von Gott zu reden.

IV. Neues Gott-Reden und neues Gott-Schweigen

Das mit den V. 12 f. überschriebene und charakterisierte „Selbstzitat“, das den Gegenstand des erneuten Nachsinnens angibt (V.V. 14–21), hat einen klaren und wohlüberlegten Aufbau. In der Mitte stehen die drei Verse mit jeweils drei Zeilen, die im abgedruckten Text eingerückt und so eigens markiert sind. Sie sprechen auf ihre besondere Weise vom Exodus des Volkes, vom Wirken Gottes bei der Herausführung aus Ägypten und bei seiner Errettung am Schilfmeer (V.V. 17–19). Diese mittleren Verse sind gerahmt von Versen, die ebenfalls, aber auf andere Weise, von dieser grundlegenden Tat Gottes reden. Und in beidem, in den drei mittleren V.V. 17, 18 und 19, wie auch in den rahmenden V.V. 14–16 und V. 20 f., ist auf je andere Weise das Reden von den Taten Gottes durchsetzt und gleichsam unterlegt von einem Schweigen.

Wenden wir uns zunächst dem Mittelstück, den drei V.V. 17, 18 und 19 zu. Diese mittleren V.V. 17–19 sind in einer besonderen und auffälligen poetischen Form gestaltet; sie reden eher kosmisch als geschichtlich; und sie repräsentieren eine Redegattung, eine geprägte Weise zu reden, die auch außerhalb Israels und außerhalb des Alten Testaments zu finden ist, die zudem innerhalb des Alten Testaments nicht nur im Zusammenhang des Exodusthemas begegnet, sondern auch z. B. im Zusammenhang des Themas von der anfänglichen Schöpfung, und die innerhalb wie außerhalb Israels eine ganz bestimmte und besondere Funktion hat.

Die hebräische Poesie ist vor allem dadurch konstituiert, daß ein und derselbe Gedanke durch zwei inhaltlich und formal einander zugeordnete Sätze oder Redeteile ausgedrückt wird, sie ist gekennzeichnet durch den sogenannten Parallelismus membrorum. Die drei V.V. 17, 18 und 19 haben nun nicht zwei, sondern drei Glieder, wobei die ersten beiden enger zusammengehören, und das jeweils dritte den ganzen Vers zu seinem Ziel und Abschluß bringt, so z. B. in V. 17: „Die Wasser sahen dich, Gott, / die Wasser sahen dich, wanden sich, / ja: die Urfluten erbebten.“ Diese poetische Form, der sogenannte Stufenparallelismus in Trikola, ist altertümlich. Sie ist im Alten Testament die Ausnahme und ist belegt auch für die Literatur außerhalb Israels. Schon daß der Beter auf diese altertümliche poetische Form zurückgreift, zeigt, daß er nicht vordergründig und naiv vom Exodus, von den alten „Wundern“ berichten will oder auch nur berichten könnte.

Diese drei Verse sprechen vom Aufruhr der Elemente, vom Erbeben und Erzitern der Bereiche des ganzen Kosmos. Diese kosmischen Bereiche sind drei: Zunächst die „Urfluten“, die Wasser der Tiefe, auf denen die Erdscheibe schwimmt wie ein Floß oder in denen Gott die Pfeiler eingesenkt hat, auf denen er dann die Erdscheibe festgemacht und gegründet hat, vgl. Ps 24, 2 u. ö. Von diesen Wassern in der Tiefe spricht V. 17. Dann sind da die Wasser „über dem Firmament“, aus denen, geregelt und wohl bemessen, der befruchtende Regen kommt, aus denen aber auch, wenn die „Schleusen des Himmels“ einmal brechen, die alles verheerende Sintflut auf die Erde stürzt. Von diesen oberen Wassern, vom Himmelsozean, spricht V. 18. Es sind die Wasser oben, die Wolken und das Gewölk, und darinnen die Blitze als die Pfeile Gottes. Und schließlich als dritter und letzter Bereich des Kosmos die Erde des Menschen, aber nun erhellt von Blitzen und erschüttert von der „Stimme“ Gottes beim „rollenden Rad“, vom Donnern der Räder des Wagens, auf denen Gott einherfährt (V. 19).¹⁶ In diesen kosmischen Dimensionen also wird vom Auszug aus Ägypten und von der Rettung Israels aus der Hand des Pharao geredet. Das ganze Weltgebäude wird zitiert, um diese Tat Gottes zur Sprache zu bringen. Schon jetzt ist völlig klar: Hier wird nicht objektivierend festgestellt, wie es gewesen ist und was da gewesen ist. Kein Berichterstatter könnte mit irgendeiner Aufnahmetechnik festhalten, wovon der Beter hier redet. Im mythischen Ausgreifen auf kosmische Dimensionen ist darum eine Zurückhaltung der Rede zu erkennen, eine Behutsamkeit, die aus dem Wissen kommt, daß Gottes große Taten, daß das Wirken seiner Rechten sich nie direkt, nie naiv und geradeaus benennen lassen, auch nicht in den Anfangszeiten des Glaubens.

Daß hier im Reden selbst das Reden zurückgenommen wird, wird vollends klar, wenn man bedenkt, daß in diesen drei Versen die „Gattung“ „Theophanieschilderung“ vorliegt. Wie sieht diese Gattung aus

¹⁶ Daß mit den drei V.V. 17, 18 und 19 alle drei kosmischen Bereiche schon benannt sind, ist einer der Gründe, weswegen man den folgenden V. 20, obwohl auch er den Stufenparallelismus aufweist und ein Trikolon bildet, besser nicht diesen drei Versen zuordnet. Ein weiterer Grund hierfür ist, daß sich V. 20 f. und V.V. 14–16 in Aufbau und Thematik genau entsprechen und die drei mittleren V.V. 17, 18 und 19 rahmen: Beide Rahmenstücke beginnen jeweils mit einer Aussage über die Unfaßbarkeit des gleichwohl nahen Gottes: V. 14a der „Weg“ Gottes „im Heiligen“ / V. 20 die „Spuren“ Gottes auf seinem „Weg“, die „unkund“ bleiben; danach die konventionelle Rede der Exodustradition V.V. 14b.15 f. / V. 21 (dazu s. u.). Die genaue Parallelität der beiden Rahmenstücke wird dadurch vervollständigt, daß beide mit einer doppelten Namensnennung (Jakob und Josef V. 16b / Mose und Aaron V. 21b) enden.

und welche Funktion hat sie in der religiösen Sprache Israels? Wenn man innerhalb Israels und auch außerhalb seiner sagen will, daß Gott oder die Gottheit nahe war, daß sie eingegriffen hat in den Gang der menschlichen Dinge, dann sagt man 1., daß Gott von seinem „Ort“, von seinem himmlischen Heiligtum, von dort also, wo er unzugänglich bei sich selbst weilt, „aufgestanden“ und von wo er „gekommen“ ist. Man redet von seinem „Kommen“, von seinem Adventus; und man spricht 2. davon, welche Wirkung dieses Kommen, welche Wirkung der gekommene Gott auf die Elemente des Kosmos ausübt: davon also, daß diese „erschrecken“ und in Aufruhr geraten. Dieses erzählte Erschrecken der Elemente ist die sprachliche Form, in der man Gottes wirksame Gegenwart in der Welt keineswegs abbildet oder schildert, wohl aber bekennt. In der mythischen Redeform spricht also der Beter des Ps 77 vom Kernstück seines überlieferten Glaubens, wie das andere vor ihm und neben ihm getan haben. Wer so spricht, wer auf solche Möglichkeit der religiösen Sprache zurückgreift, weiß und gibt zu erkennen, daß Sprache nie ausreicht, die „Werke von Urbeginn“ zu fassen. Er weiß, daß im Überschwang solcher Rede das Wesentliche im Schweigen bewahrt wird. In der Theophanieschilderung der V.V. 17–19 spricht der Beter also so vom anfänglichen Wirken der Rechten des Höchsten, daß dieses Wirken einbehalten bleibt im letztlich Unsagbaren.

Ähnliches gilt von den Versen, die diese Theophanie rahmen, von den V.V. 14–16 und V. 20 f. In beiden Rahmenstücken redet der Psalmist, wie in der Theophanieschilderung, zunächst völlig konventionell: „Wer ist ein Gott, groß wie ‚unser‘ Gott! Du bist der Gott, der Wunder tut, hast kundgetan bei den Völkern deine Macht, hast erlöst mit ‚deinem‘ Arm dein Volk, die Söhne Jakobs und Josefs“ (V.V. 14b.15 f.). „Du hast wie eine Herde dein Volk geleitet, durch Mose’ und Aarons Hand“ (V. 21). So wie unser Psalmist hier haben schon viele vor ihm von der Rettung am Schilfmeer und von der gnädigen Führung Israels durch die Wüste zum verheißenen Land geredet. Ja, er zitiert weithin wörtlich das traditionelle hymnische Bekenntnis, das sich in Ex 15 findet. Dort heißt es: „Wer ist wie du unter den Göttern ... Wer ist wie du ... Du strecktest deine Rechte aus ... Du hast geleitet das Volk, das du erlöst hast“ (Ex 15, 11–13). Auch ist dort wie hier von Gottes „Macht“ die Rede, und von den Völkern, die dies alles vernommen haben (Ex 15, 13 f.).

Der Beter unseres Psalms setzt nun beidesmal vor diese konventionelle Rede eine Art „Notenschlüssel“, ein Vorzeichen, das angibt, wie diese Rede zu hören und zu lesen ist. Er sagt: „Gott! Im Heiligen geht dein Weg!“ (V. 14a). Das „Heilige“ ist das, was den Menschen zwar anrühren kann, was ihm begegnen und ihn treffen kann. Das Heilige

ist und bleibt aber auch in solcher Begegnung mit dem Menschen jener Bereich, der anders ist als der seine, anders als der menschliche, ein Bereich, der ihm grundsätzlich unzugänglich bleibt. Auch in Ex 15 ist vom „Heiligen“ die Rede. Dort ist dieser Ausdruck allerdings verbunden mit dem Bereich der „Götter“. Daß Jahwe „erhaben ist im Heiligen“, steht dort parallel zur rhetorischen Frage: „Wer ist wie du unter den Göttern?“ (Ex 15, 11). „Heiliges“ ist hier also verortet in der transzendenten Welt der Götter, in einer Art „Jenseits“. Unser Psalmist variiert nun diese Rede vom Heiligen und verbindet das „Heilige“ mit dem „Weg“ Jahwes, den er mit seinem Volk und vor ihm her ging, er verbindet das „Heilige“ mit den Heilstaten Gottes in der Geschichte, von denen die Glaubensüberlieferung Israels preisend erzählt, also mit einem „Diesseits“, in das sich der weltüberlegene Gott nach der Glaubenstradition seines Volkes entäußert und hineinbegeben hat. Er sagt: „Gott! Im Heiligen geht dein Weg!“ (V. 14a). Der Psalmist weiß also mit der Tradition darum, daß damals Jahwe den Weg seines Volkes mitging, daß er mit ihm und vor ihm her durch das Meer ging: „Im Meer ging dein Weg, deine Pfade in gewaltigen Wassern“ (V. 20a). Mit diesem „irdischen“, irgendwie immanenten „Ort“ und Handeln Gottes hat er aber nun den Charakter des „Heiligen“, das in seiner Vorlage, in Ex 15 in der Gotteswelt belassen wurde, verbunden (V. 14a), er kann und muß darum von diesem Weg Jahwes in der Geschichte sagen: „Deine Spuren aber, sie blieben unkund“ (V. 20b).

Der zweite Gang des Nachsinnens über die „Wunder von Urbeginn“, über den grundlegenden Anfang nimmt seinen Ausgang von der Feststellung, daß „die Rechte des Höchsten sich geändert“ (V. 11b). Dies war das „Siechtum“ des Psalmisten. Er überwindet dieses „Siechtum“, kommt aus ihm zur Gesundheit, aber nicht so, daß er die gewonnene Einsicht in seine eigene Situation und in die seiner Zeit einfach als falsch verlassen würde. Daß die Rechte des Höchsten sich geändert, daß sie anders geworden ist, als man sie sich für die „Tage von Urbeginn“ und für die „Jahre urewiger Zeiten“ zunächst vorstellt, bleibt wahr. Jedoch fällt ihm von dieser Einsicht aus ein neues Licht auf die alten Worte seines Glaubens. In der Not seiner Gegenwart, im Blick auf das Gottesvolk seines „Tages der Bedrängnis“ erinnert er an die alten Wunder, sieht nun aber, daß auch damals Gottes „Spuren“ „unkund“ blieben. Er erkennt, daß es ein Mißverständnis der konventionellen Rede von Gott wäre, wenn man darin eine Art Beschreibung von Vorgängen sehen wollte, die einfach und vordergründig gegeben wären, sozusagen als „objektive Tatbestände“, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von jedermann einfach festgestellt werden könnte. Er erkennt, daß dieses „Unkundbleiben“ der „Spuren“ Gottes

nichts daran ändert, daß Gott den Weg mit seinem Volk durch die „gewaltigen Wasser“ in der Tat gegangen ist.

In das Nachsprechen der alten Glaubensworte trägt er also die Zurücknahme des Sprechens ein, findet er zur Behutsamkeit des Schweigens. Der, dem der Blick auf das Gottesvolk seiner Tage, auf die „Leer-Stelle“ Gottes in ihm, die Sprache verschlagen hat, der zu einem Schweigen genötigt wurde, das ein Not-Schweigen war, findet im Nachdenken über die alten „Tage von Urbeginn“ zu einem neuen Reden von Gott, zu einem *theologein*, das aber ein Schweigen in sich behält. Er gewinnt im treuen und beharrlichen Insistieren auf dem überlieferten Zeugnis seines Volkes, im „Nachsinnen“ dessen, was ihm überkommen ist, und im Ernstnehmen und Geltenlassen der Erfahrungen seiner eigenen Zeit mit ihrer Gottes-Not eine neue *Parrhesia*, eine Freiheit, von Gott zu reden, das deshalb seinem „Gegenstand“ angemessen ist, weil es ein Gott-Schweigen schon für die alte Zeit und ebenso für seine neue Gegenwart als notwendiges Element des Gott-Redens bei sich hat. Im ersten Teil von Ps 77 steht dem Beter seine Gegenwart vor Augen, die zunächst so ganz anders zu sein scheint als die große Vergangenheit. Daraus sein Verstummen, daraus die Krankheit seines Daseins. Im zweiten Teil steht dem Beter die große Vergangenheit vor Augen, und diese *memoria*, diese Anamnese, dieses „Gedächtnis“ der alten Taten Gottes, seiner „Wunder“ läßt ihn wieder reden, läßt ihn aber so von Gott reden, daß das Schweigen, und nun: das behutsame Schweigen vor dem Heiligen, im Reden einbehalten bleibt.

V. Der ungeschriebene Schluß

Der die Worte des Ps 77 zuerst fand, hat sie nicht für sich behalten, er hat sie für andere aufgeschrieben. Er hat sie nicht dazu aufgeschrieben, daß sie gleichsam archiviert würden, damit spätere Gelehrte, „Schriftgelehrte“ etwa, sich darüber informieren könnten, was da früher einmal einer sich ausgedacht haben mag. Er hat sie vielmehr dazu aufgeschrieben, daß sie gelesen und in ihrer Wahrheit vernommen werden können von den folgenden Generationen des Gottesvolkes, dem er sich zugehörig weiß. Andere haben diesen Psalm in eine Sammlung ähnlicher Texte aufgenommen, ihn in den Psalter eingefügt, und dieses ganze Buch wurde dann Teil der Sammlung Heiliger Schriften Israels und der Kirche. Auch die Tradenten von Ps 77 wußten also, ebenso wie sein Verfasser, daß ihn spätere Generationen des Gottesvolkes „brauchen“ würden: „Denn was immer zuvor geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und durch den Trost der Schriften die Hoffnung haben“, so Paulus im Römerbrief

(Röm 15, 4). Zu dem, „was zuvor geschrieben wurde“, gehört also auch Ps 77.

Der Psalmist erzählt vom doppelten Gang seines Nachdenkens, seiner Suche nach Einsicht in die Wirklichkeit seiner Welt und Gottes, und die Schlußfolgerung, die er aus seiner ganzen Erzählung am Ende seines Psalms gezogen haben will, liegt auf der Hand: Wie damals der Weg Gottes „im Heiligen“ ging und seine „Spuren“ „unkund“ blieben und Gott gleichwohl den Weg seines Volkes mitging, so auch heute, „am Tag meiner Bedrängnis“. Diese Schlußfolgerung zieht aber der Psalmist nicht. Er sagt nicht etwa, ähnlich wie in V. 11: So muß ich, darf ich sagen: Gott geht heute ebenso wie damals den Weg mit seinem Volk, wohl „im Heiligen“, wohl so, daß seine „Spuren“ „unkund“ bleiben, aber er geht ihn! Man könnte sagen: Der Psalm ist offen für eine Fortsetzung, er hat also nicht nur zwei Teile, sondern gleichsam drei, nämlich einen dritten, der nicht geschrieben ist, sondern zu schreiben bleibt von denen, die ihn recht gebrauchen. Wer den Psalm nach der Absicht seines Verfassers und seiner Tradenten in Gebrauch nimmt, wer durch den Denk-Gang des Psalms angeleitet in der Gottes-Not seiner Zeit den „Wundern von Urbeginn“ nachsinnt, könnte aus dem abgenötigten Schweigen, aus dem Not-Schweigen und dem Verstummen im Bedenken der Werke Gottes und dieses Psalms zu einem neuen Gott-Reden, zu einem neuen *theologein* finden, welches das Schweigen – nun verwandelt – bei sich hat und welches so zu einem rechten Reden von Gott wird.

Im zweiten Makkabäerbuch wird erzählt, daß Judas der Makkabäer den Seinen Mut zusprach, daß er sie ermunterte „aus dem Gesetz und den Propheten“, also aus den Heiligen Schriften (2 Makk 15, 9). Dieses *paramytheisthai* geschah im Hinblick auf die bevorstehende Schlacht. Der Versuch, von Gott angemessen zu reden, das „Geschäft der Theologie“, ist nun sicher keine Schlacht, mag aber gleichwohl einiges von einem Kampf an sich haben. „Aus dem Gesetz und den Propheten“ kam damals den makkabäischen Kriegern die Ermunterung. Ps 77 ist ein Kapitel aus „Gesetz und Propheten“, aus den Heiligen Schriften. Im verständigen Nachsprechen der alten Worte des Psalmisten könnte denen, denen heute das *theologein* aufgetragen ist – innerhalb einer theologischen Fakultät, im Gottesdienst der Kirche und an anderen Orten solchen Redens – die Ermunterung und die *Parrhesia*, der Freimut zu solchem Gott-Reden zukommen, die Freiheit und die Rede-Freiheit zum Reden „von Gott selbst und von den Dingen der Menschenwelt, insofern sie auf Gott hingeordnet sind als zu ihrem Grund und zu ihrem Ziel“.

Die unbegrenzte Wirkkraft des Heiligen Geistes in der Sicht des II. Vatikanischen Konzils

Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) mit seinen sechzehn Dokumenten (4 Konstitutionen, 9 Dekreten und 3 Erklärungen) war das Konzil der Kirche über die Kirche, die bisher umfassendste Reflexion der Kirche über sich selbst.¹ Die Kirche sprach aber im Konzil² über sich theologisch, d.h. von Gott her, vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes her. Die Kirchenversammlung machte deshalb viele Aussagen über Gott, den Vater, über Jesus Christus und über den Hl. Geist. Die Heilig-Geist-Aussagen des Konzils³ sollen in diesem Aufsatz gesichtet

¹ Vgl. K. RAHNER/H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium (Herder-Taschenbuch 270), Freiburg ²⁷1998, 25; H. SCHÜTZEICHEL, Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS., Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 107-113.

² Das Konzil verstand sich als Versammlung, die den Glauben des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes bezeugt und auslegt (GS 3,1).

³ Vgl. A.M. CHARUE, Le Saint' Esprit dans „Lumen gentium“, in: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (LG 53), Gembloux 1970, 19-39; H. J. POTTMEYER, Der Hl. Geist und die Kirche, in: Tutzingen Studien 2 (1981) 45-55; DERS., Der eine Geist als Prinzip der Einheit in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie, in: Pastoraltheologische Information 17.18 (1985) 253-284; DERS., Die pneumatologische Dimension der Kirche. Geistbegabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol der Kirchenleitung, in: Diakonia 21 (1990) 170-174; Y. CONGAR, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, hg. von G. ALBERIGO, Yves Congar und Hermann J. Pottmeyer, Düsseldorf 1982, 111-123; DERS., Der Hl. Geist. Freiburg-Basel-Wien 1992. bes. 147-153; A. M. KOTHGASSER, Wege der katholischen Pneumatologie im 20. Jahrhundert, in: A. BODEM - A. M. KOTHGASSER (Hg.), Theologie und Leben (Festgabe Georg Söll), Roma 1983, 179-192; C. SCHÜTZ, Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt 1985; W. SCHREER, Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1992, 141-146; 160-167; H. SCHÜTZEICHEL, Die Kirche als Ort des Hl. Geistes, in: DERS., Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 69-81; B. J. HILBERATH, Pneumatologie in: Handbuch der Dogmatik, hg. von T. SCHNEIDER, Band 1, Düsseldorf ²1995, 445-552; B. STUBENRAUCH, Pneumatologie - Die Lehre vom Hl. Geist, in: Glaubenzugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, hr. von W. BEINERT, Band 3, Paderborn-München-Zürich-Wien 1995, 1-156.

werden.⁴ Die sechzehn Beschlüsse des Konzils enthalten 258 Erwähnungen des Hl. Geistes. Pneumatologische Haupttexte finden sich in der Kirchenkonstitution (LG 4 und 12), im Dekret über das Laienapostolat (AA 3) und im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (AG 4). Die Überschrift dieses Artikels („Die unbegrenzte Wirkkraft des Hl. Geistes“) ergibt sich aus LG 44,3, wo gesagt wird, das Leben nach den Evangelischen Räten zeige allen Menschen die überragende Größe der Kraft des herrschenden Christus und die unbegrenzte Macht des Hl. Geistes, die in der Kirche wunderbar wirkt. Im folgenden soll der Haupttext LG 4 mit seinen vierzehn Aussagen über den Hl. Geist untersucht und im Lichte der Hl. Schrift sowie anderer (nicht aller) Heilig-Geist-Aussagen des Konzils erläutert werden.⁵

Nach der Beschreibung des kirchenbezogenen Wirkens Gottes, des Vaters (LG 2) und seines menschengewordenen Sohnes (LG 3) heißt es in LG 4: „Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Joh 17,4), ward am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Eph 2,18). Er ist der Geist des Lebens, die Quelle des Wassers, das zu ewigem Leben aufsprudelt (vgl. Joh 4,14; 7,38-39); durch ihn machte der Vater die von der Sünde ertöteten Menschen lebendig, um endlich ihre sterblichen Leiber in Christus aufzuerwecken (vgl. Röm 8,10-11). Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel (vgl. 1 Kor 3,16; 6,19), er betet in ihnen und legt Zeugnis ab für die Annahme an Kindes Statt (vgl. Gal 4,6; Röm 8,15-16 u. 26). Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Joh 16,13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, ordnet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph 4,11-12; 1 Kor 12,4;

⁴ Der kleine Beitrag kann auch einer vertieften Rezeption des II. Vaticanums dienen. Angesichts des bevorstehenden christlichen Jubeljahres 2000 soll nach dem Willen des Papstes in der Kirche eine Gewissensprüfung stattfinden, die auch die Annahme des Konzils, „dieses großartigen Geschenkes des Geistes an die Kirche“, nicht unberücksichtigt lassen soll (Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“ (1994) Nr. 36).

⁵ Einbezogen wird auch die Heilig-Geist-Enzyklika „*Dominum et vivificantem*“ von 1986: Laßt euch vom Geist bewegen. Enzyklika über den Heiligen Geist Papst Johannes Pauls II. mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar. Freiburg-Basel-Wien 1986. Der Papst erinnert (Nr. 2) an die dem Hl. Geist gewidmete Enzyklika Leos XIII. „*Divinum illud munus*“ (1897) und an die Heilig-Geist-Aussagen in der Enzyklika Pius XII. „*Mystici corporis*“ (1943).

Gal 5,22). Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam. Denn der Geist und die Braut sagen zum Herrn Jesus: „Komm!“ (vgl. Apk 22,17). So erscheint die ganze Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“.

1. Der Hl. Geist wurde gesandt an Pfingsten

Das Konzil hebt die beiden Sendungen hervor, die Sendung des Sohnes (vgl. Gal 4,6; Joh 20,21) (LG 3) und die Sendung des Hl. Geistes (vgl. Joh 14,26; 16,17) (vgl. auch DV 4 und 17; AG 4). Gemäß LG 13,1 sandte Gott seinen Sohn, daß er Lehrer, König und Priester aller sei, das Haupt des neuen und allumfassenden Volkes der Söhne Gottes, und sandte Gott den Geist seines Sohnes, den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund (principium) der Vereinigung und der Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Apg 2,42). Der erhöhte Christus sandte seinen lebendigmachenden Geist in die Jünger und machte durch ihn die Kirche zum allumfassenden Sakrament des Heiles (LG 48,2). Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch, weil sie selbst ihren Ursprung herleitet aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Hl. Geistes gemäß dem Plan Gottes, des Vaters (AG 2,1).⁶ Der Hl. Geist senkt den Geist der Sendung, von dem Christus getrieben war, in die Herzen der Gläubigen ein (AG 4). Der Hl. Geist treibt die Kirche zur Mission (LG 17).

Die Sendung des Hl. Geistes erfolgte an Pfingsten (Apg 2,1-36) (vgl. auch LG 19 und 24,1).⁷ Vor dem Pfingsttag verharren die Apostel im Gebet mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu (Apg 1,14). Maria erflehte mit ihren Gebeten die Gabe des Geistes, der sie schon bei der Verkündigung überschattet hatte (vgl. Mt 1,20; Lk 1,35). Der Hl. Geist wirkte bereits vor der Verherrlichung Christi in der Welt. Er sprach

⁶ Johannes Paul II. kennzeichnet die zweifache Sendung als einen doppelten Rhythmus, dessen Quelle sich im ewigen Vater befindet. Er spricht vom Rhythmus der Sendung des Sohnes und vom Rhythmus der Sendung des Hl. Geistes (Dominum et vivificantem Nr. 63,2).

⁷ Nach der Darstellung der Apg wiederholt sich die Geistsendung an Pfingsten in Jerusalem (4,25-31), in Samaria (8,14-17), in Caesarea (10,44-48; 11,15-17) und in Ephesus (19,1-6). Zum „Johanneischen“ Pfingsten vgl. Joh 20,19-33.

durch die Propheten (vgl. 2 Petr 1,21)⁸, wie es im großen Credo heißt. Aber an Pfingsten kam er auf die Jünger herab, um auf immer bei ihnen zu bleiben (vgl. Joh 14,16.17). An Pfingsten trat die Kirche öffentlich in Erscheinung. An Pfingsten nahm die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden ihren Anfang. An Pfingsten wurde die Vereinigung der Völker in der Katholizität des Glaubens vorausbezeichnet, die sich durch die Kirche des Neuen Bundes vollziehen soll, die in allen Sprachen spricht, in der Liebe alle Sprachen versteht und umfängt und so die Zerstreuung von Babel (vgl. Gen 11,1-9) überwindet, wovon die Kirchenväter oft sprechen. Mit Pfingsten begann die Geschichte der Apostel, so wie durch die Herabkunft des Hl. Geistes auf die Jungfrau Maria Christus empfangen worden war (vgl. nochmals Mt 1,20; Lk 1,35) und wie Christus selbst dem Werk seines Dienstes zugeführt wurde, als der nämliche Hl. Geist beim Gebet auf ihn herabstieg (vgl. Lk 3,21.22; 4,1; Apg 10,38) (AG 4).

2. Der Hl. Geist heiligt die Kirche

Dadurch haben die Gläubigen durch Christus in einem Geiste Zugang zum Vater (vgl. Eph 2,18). Gott offenbarte sich, damit die Menschen durch Christus im Hl. Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (Eph 2,18; 2 Petr 1,4) (DV 2). Die Priester sammeln die Familie Gottes und führen sie durch Christus im Geist zu Gott, dem Vater (LG 28,1). Die Heiligung der Kirche durch den Hl. Geist ermöglicht also den Zugang der Gläubigen zum Vater im Himmel.

⁸ „Der Geist hat schon vor dem irdischen Leben Jesu gesprochen, und zwar durch die Propheten. Die Schrift des Alten Bundes ist schon Werk dieses Heiligen Geistes“ (H. J. VOGT, *Kleine Geschichte des Credo*, in: DERS., *Bilder der frühen Kirche*, München 1993, 117). W. BEINERT (*Das Glaubensbekenntnis der Ökumene*, Freiburg 1973, 124) vertritt die Ansicht: „Der Geist wird nicht nur als Sprecher in den atl. Propheten oder in den mit der Geistesgabe der Prophetie ausgezeichneten Menschen gesehen, sondern als derjenige, der schlechthin Gottes Wort zur Sprache und zu Gehör bringt“. Im Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 wird gesagt, unter „Propheten“ verstehe der Glaube der Kirche hier diejenigen, die der Hl. Geist bei der Abfassung der Hl. Bücher des Alten wie des Neuen Testaments inspiriert hat (Nr. 702). Vgl. auch J. N. A. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie* (UTB 1746), Göttingen ²1993, 336/337.

3. Der Hl. Geist ist der Geist des Lebens (vgl. Röm 8,2)

Er ist die Quelle, die Wasser für das ewige Leben ausströmt (vgl. Joh 4,14; 7,38.39). Durch den Hl. Geist macht der Vater die Menschen, die durch die Sünde tot sind, lebendig, und wird er ihre sterblichen Leiber in Christus auferwecken (vgl. Röm 8,10.11; Eph 2,1.4.5). Der Hl. Geist ist der Herr (vgl. 2 Kor 3,17.18) und Lebensspender (vgl. Joh 6,63; 2 Kor 3,6) (LG 13,1), wie es im Großen Credo formuliert wird und wie die Heilig-Geist-Enzyklika des Papstes von 1986 beginnt: *Dominum et vivificantem*. Der Hl. Geist spendet nach dem Gesagten das ewige Leben, das Leben aufgrund der Sündenvergebung und das Leben der Auferstehung von den Toten.

4. Der Hl. Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen

In den Herzen der Kinder Gottes wohnt der Hl. Geist wie in einem Tempel (LG 9,2). Dieses Wohnen des Hl. Geistes wird in der Bibel klar ausgesprochen (vgl. Röm 8,9-11; 1 Kor 3,16; 6,19). Es meint nicht nur ein vorübergehendes oder gelegentliches, sondern ein dauerndes und zugleich aktives Bleiben. Der Hl. Geist, der als der eine und gleiche in Christus, dem Haupt, und in den Gliedern wohnt (existens)⁹, belebt, eint und bewegt den ganzen Leib der Kirche so, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip, die Seele, im menschlichen Leibe erfüllt (LG 7,7). Der Hl. Geist belebt gleichsam als Seele die kirchlichen Einrichtungen (AG 4).

Das Konzil lehrt nicht, der Hl. Geist sei die Seele der Kirche. Es vergleicht nur den Hl. Geist mit der Seele. Der Hl. Geist ist auf die Kirche nicht so hingeordnet wie die menschliche Seele auf den Körper. Die Bindung des Hl. Geistes an die Kirche steht im Zeichen der Gnade und der Freiheit. Thomas von Aquin vergleicht den Hl. Geist auch mit dem Herzen des Menschen: „Und deshalb gleicht dem Herzen der Hl. Geist, der unsichtbar die Kirche belebt und eint“.¹⁰ Der Hl. Geist belebt und eint nach Art der Seele oder des Herzens den einen Leib der Kirche. Die Unterscheidung von Kirche und Hl. Geist kommt stärker zum Ausdruck, wenn man die Kirche als Sakrament, als wirksames Zeichen des

⁹ In dieser Lehre des Konzils über den Hl. Geist findet H. MÜHLEN eine Bestätigung seiner ekklesiologischen Grundformel: Die Kirche als das Mystereium der heilsgeschichtlichen Identität des Hl. Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. Vgl. *Una mystica persona*. München-Paderborn-Wien ³1968, bes. Kap. IV.

¹⁰ S. Theol. III, q.8,a.1 ad 3.

Hl. Geistes versteht.¹¹ Gemäß LG 48,2 machte Christus durch den Hl. Geist die Kirche zum allumfassenden Sakrament des Heiles. Das soziale Gefüge der Kirche dient dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16) (LG 8,1). Der Geist Christi gebraucht die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als Mittel des Heiles (UR 3,4).

Das Wohnen des Hl. Geistes in der Kirche und in den Herzen der Christen ist nicht exklusiv. Der Hl. Geist, dessen Ort die katholische Kirche ist, erweist seine Kraft auch in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (UR 3,2) und, wie in der Missions-
enzyklika Johannes Pauls II. betont wird¹², in den nichtchristlichen Religionen. Der Hl. Geist ist im Gebet jedes Menschen gegenwärtig, was im nächsten Punkt zur Sprache kommt. Der Hl. Geist bietet allen die Möglichkeit an, dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein (GS 22,5; vgl. dazu LG 16 und AG 7,1).

5. Der Hl. Geist betet in den Herzen der Gläubigen

Im Hl. Geist rufen wir: Abba, Vater (Gal 4,6; Röm 8,15) (vgl. auch GS 22,6). „Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, wofür wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8,26). Der Hl. Geist, so erläutert Johannes Paul II.¹³, bewegt uns dazu, daß wir beten, und er führt uns von innen her im Gebet selber, indem er unser Unvermögen ergänzt und uns von unserer Unfähigkeit, zu beten, heilt. Er ist gegenwärtig in unserem Beten und verleiht ihm eine göttliche Dimension. Er drückt sich im Gebet aus und macht sich darin vernehmbar. Der Hl. Geist ist das Geschenk, das zusammen mit dem Gebet in das Herz des Menschen kommt. Der Hl. Geist ist nicht nur in den Gebeten der Christen gegenwärtig, sondern in den Gebeten aller Menschen. Wo immer man in der Welt betet, ist der Hl. Geist, der belebende Atem des Gebetes, gegenwärtig. Wie das Gebet in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf der ganzen Erde verbreitet ist, so ist auch der Hl. Geist überall gegenwärtig und wirkt.

Vom Gebet geht der Gedanke zur Liturgie und zu den Sakramenten der Kirche. Auch hier schenkt der Hl. Geist seine Gegenwart. Die Feier

¹¹ Vgl. z.B. W. KASPER-G. SAUTER, Kirche - Ort des Geistes, Freiburg 1976, 37-55.

¹² Redemptoris missio (1990) Nr. 28 und 29; Vgl. Dominum et vivificantem Nr. 53.

¹³ Dominum et vivificantem Nr. 65.

des Pascha-Mysteriums, die Hl. Messe, vollzieht sich in der Kraft des Hl. Geistes (SC 6). Der Hl. Geist heiligt das Volk Gottes durch die Sakramente (LG 12,2; AA 3,4). In der heiligen Liturgie wirkt die Kraft des Hl. Geistes durch die sakramentalen Zeichen über uns (LG 50,4). Die Priester sind Diener Christi, der sein priesterliches Amt durch seinen Geist allezeit für uns in der Liturgie ausübt (PO 5,4). Der Hl. Geist ist in der Kirche das Prinzip für die Einheit im Brotbrechen (LG 13,1). Der Eifer für die Pflege und Erneuerung der Liturgie gilt mit Recht als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung, gleichsam als ein Hindurchgehen des Hl. Geistes durch seine Kirche (SC 43,1).

Die Feier des Pascha-Mysteriums, die in der Kraft des Hl. Geistes geschieht, umfaßt nach SC 6 ein Dreifaches: das Lesen aus der Hl. Schrift, die Feier der Eucharistie, in der der Tod Christi dargestellt wird, und zugleich die Danksagung.¹⁴ Alle drei Grundvollzüge der Hl. Messe sind geistgewirkt. Es ist nämlich zu beachten, daß die Hl. Schrift, aus der bei der Hl. Messe gelesen wird, durch die Inspiration des Hl. Geistes verfaßt wurde (DV 7,1;9;11,118,2;20,1) und daß sie in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde (DV 12,3; vgl. auch UR 21,2: Unter Anrufung des Hl. Geistes suchen die evangelischen Christen in der Bibel Gott). Sodann ist zu bedenken, daß Christus das Kreuzopfer, das in der Eucharistiefeier dargestellt wird, im ewigen Geiste darbrachte (Hebr 9,14), daß die Gläubigen, die an der Messe teilnehmen, mit dem Hl. Geist ausgestattet sind (LG 10,1;12,1;14,2;34,2;40,1), daß der zelebrierende Priester bei seiner Weihe durch die Salbung des Hl. Geistes mit einem besonderen Präge-mal ausgezeichnet wurde (vgl. PO 2,3) und im Hochgebet die Wandlungs- und Kommunionepiklese, die pneumatisch bestimmt ist, spricht, und daß Christus in der Kommunion die Gabe des Geistes schenkt und daß er durch sein Fleisch, das durch den Hl. Geist lebt und Leben schafft, den Menschen das Leben spendet (PO 5,2). Schließlich darf nicht übersehen werden, daß die Danksagung, die schon wesentlich zur Feier der Eucharistie gehört, aus dem geistgewirkten Glauben (vgl. DV 5) hervorgeht und sich in Psalmen, Hymnen und Liedern äußert, wie der Geist sie eingibt (vgl. Eph 5,19; Kol 3,16).

Die orientalischen Christen feiern mit besonderer Liebe die Eucharistie, in der sie Zutritt zu Gott, dem Vater, haben durch das fleischgewordene Wort in der Ausgießung des Hl. Geistes (UR 15,1).

¹⁴ Vgl. dazu auch H. SCHÜTZEICHEL, Calvins Urteil über die Messe und das Messopferdekret des Trienter Konzils, in: *Catholica* 51 (1997) 298.

6. Der Hl. Geist legt Zeugnis ab für die Annahme an Kindes Statt

Der Hl. Geist bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind (Röm 8,16). Er gibt eindrucksvoll und glaubwürdig zu erkennen, daß uns die Gotteskindschaft geschenkt ist. Er erschließt dem Christen seine Annahme als Kind Gottes. Dieses Zeugnis des Hl. Geistes steht im Zusammenhang mit dem Gebetsruf zu Gott, dem Vater (Röm 8,15). Ohne das Zeugnis des Hl. Geistes riefen wir nicht: Abba, Vater. Der Hl. Geist verleiht mit seinem Zeugnis für unsere Gotteskindschaft das Vertrauen, in dem wir es wagen, Gott als Vater anzurufen. Aus dem Zeugnis des Geistes, durch den sie zu Gott, dem Vater rufen, wissen die Christen, daß sie Kinder Gottes sind. Der Hl. Geist läßt die Christen nicht ohne Wissen und Gewißheit ihrer Gotteskindschaft. Der Ruf: Abba, Vater, verrät den Zuspruch des Hl. Geistes an unseren Geist, der uns bewußt macht, daß wir Kinder Gottes sind. Der Hl. Geist, in dem sie Gott als „Abba“ anrufen, bezeugt den Gläubigen ihre Gotteskindschaft.¹⁵

Mit den Aussagen in LG 4, daß der Hl. Geist in den Herzen der Gläubigen betet und Zeugnis ablegt für die Annahme an Kindes Statt, kommt das Phänomen des christlichen Glaubens in Sicht, das ein Werk des Hl. Geistes darstellt. Der Glaube kann nicht vollzogen werden ohne innere Hilfen des Hl. Geistes. Der Hl. Geist hilft, indem er erstens das Herz des Menschen bewegt und Gott zuwendet, zweitens die Augen des Verstandes (mentis) öffnet und drittens es jedem leicht macht, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben (DV 5). Der Hl. Geist gießt Glaube, Hoffnung und Liebe in die Herzen aller Glieder der Kirche ein (AA 3,2). Die lebendige Hoffnung ist eine Gabe des Hl. Geistes (GS 93,1).

7. Der Hl. Geist führt die Kirche in alle Wahrheit ein

Der Geist der Wahrheit führt in die volle Wahrheit (Joh 16,13; vgl. auch 14,26), die letztlich Christus ist (Joh 14,6;16,14). Der Hl. Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt ertönt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16) (DV 8,3). Alle Glieder der Kirche haben die Salbung von dem

¹⁵ Vgl. H. SCHLIER, Der Römerbrief (Herders Theologischer Kommentar zum NT VI), Freiburg-Basel-Wien ³1987, 252-254; R. PESCH, Römerbrief (Die Neue Echter Bibel NT), Würzburg ³1994, 70; J. CALVIN, Comm. Röm 8,16 (CO 49,150).

Heiligen (LG 12,1), sind deshalb alle wissend und brauchen sich von keinem belehren zu lassen. Alles, was die Salbung lehrt, ist wahr (vgl. 1 Joh 2,20.27). Der Hl. Geist vervollkommenet den Glauben ständig durch seine Gaben¹⁶ und vertieft mehr und mehr das Verständnis der Offenbarung (DV 5; GS 15,4). Unter dem Beistand des Hl. Geistes kennt die von den Aposteln herkommende Überlieferung in der Kirche einen Fortschritt (DV 8,2). Durch den Glaubenssinn, der vom Geist der Wahrheit geweckt und erhalten wird, dringt das Volk Gottes mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an (LG 12,1). Die Braut des fleischgewordenen Wortes, die Kirche, bemüht sich, vom Hl. Geist belehrt, zu einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schriften vorzudringen (DV 23; auch LG 53: die katholische Kirche, vom Hl. Geist belehrt). Die Kirche hat den Auftrag, unter der Führung des Hl. Geistes das Werk Christi weiterzuführen (vgl. GS 3,2). Zur Erfüllung dieses Auftrages obliegt ihr allezeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit¹⁷ zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten (vgl. GS 4,1). Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind (GS 11,1). Es ist Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Hl. Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann (GS 44,2).

8. Der Hl. Geist eint die Kirche in Gemeinschaft (communione) und Dienstleistung

Der Hl. Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert, schafft diese wunderbare Gemeinschaft (communione)

¹⁶ Gemeint sind die Gaben des Geistes gemäß Jes 11,2.3: Weisheit, Einsicht, Rat, Stärke, Erkenntnis, Gottesfurcht. In seiner Theologie des Glaubens innerhalb seiner theologischen Summe behandelt Thomas von AQUIN auch die Gaben des Hl. Geistes: S. Theol. II,II,q.8 und 9; Vgl. auch B. J. HILBERATH, Gaben des Heiligen Geistes, in: LThK ³IV, 253/254; JOHANNES PAUL II, Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) Nr. 44 (Hl. Geist und Weisheit).

¹⁷ Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Die Zeichen der Zeit erkennen, in: DERS., Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 160-169.

der Gläubigen¹⁸ und verbindet alle so innig in Christus, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist (UR 2,2). Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Hl. Geist in Gemeinschaft (communicant) (LG 13,2). Die Kirche existiert als *communio* des Hl. Geistes (2 Kor 13,13). Wie sich aus der Schlußdilogie der Hochgebete der Messe entnehmen läßt, ist Gott, dem allmächtigen Vater, durch, mit und in Christus alle Herrlichkeit und Ehre in der Einheit des Hl. Geistes, d.h. in der Kirche. Die Kirche ist zur Einheit und Gemeinschaft zusammengeführt im Hl. Geist, und sie ist geheiligt durch seine Einwohnung. Sie ist die Einheit des Hl. Geistes.¹⁹ Die katholische Kirche strebt danach, die ganze Menschheit unter dem Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes (LG 13,2). Christus will, daß sein Volk unter der Wirksamkeit des Hl. Geistes wächst, und er vollendet seine Gemeinschaft (*communio*) in der Einheit (UR 2,4). Die Kirche ist ein Leib und ein Geist (Eph 4,4). Es gibt in der Kirche verschiedene Gnadengaben, aber nur einen Geist (1 Kor 12,4-11). Der Hl. Geist, der die Kirche in Gemeinschaft und Dienstleistung eint, stärkt immerfort die organische Struktur und Eintracht der Kirche (LG 22,2). Den Definitionen des Lehramtes kann die Zustimmung (*assensus*) der Kirche niemals fehlen vermöge der Wirksamkeit des Hl. Geistes, durch die die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet (LG 25,3). Tradition, Hl. Schrift und Lehramt dienen alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des Hl. Geistes wirksam dem Heil der Seelen (DV 10,3). Es besteht eine wahre Verbindung (*coniunctio*) zwischen den nichtkatholischen Christen und der katholischen Kirche im Hl. Geist, der in Gaben und Gnaden in den nichtkatholischen Christen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist (LG 15; UR 3,2).

9. Der Hl. Geist stattet die Kirche aus und leitet sie mit verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben

Die Ämter und Charismen in der Kirche sind Gaben des Hl. Geistes. Die kirchlichen Ämter sind Gaben Gottes (vgl. 1 Kor 12,28), Gaben des erhöhten Christus (vgl. Eph 4,11) und Gaben des Hl. Geistes. Nach Apg 20,28 bestellte der Hl. Geist die Presbyter von Ephesus zu Episkopen. Die Gnade, die Timotheus durch Handauflegung erhielt, ist der

¹⁸ Die Kirche ist *communio sanctorum, fidelium, ecclesiarum, collegialis, christiana*; vgl. dazu SCHÜTZEICHEL, Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils (Anm. 1) 111-113.

¹⁹ Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia II*, Wien 1958, 330.

Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit (2 Tim 1,6.7). Auch die Charismen sind Gaben des Hl. Geistes (1 Kor 12,4-11). Der Hl. Geist verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden, die Charismen (LG 7,3; 12,2; AA 3,4).

Der Hl. Geist ist selbst eine Gabe (vgl. z.B. Apg 2,38; 10,45) (LG 39,1; GS 15,4) und er gibt Gaben, und zwar erstens die Gaben gemäß Jes 11,2.3 (DV 5), zweitens die Tugenden (LG 12,2: der Hl. Geist schmückt das Volk Gottes mit Tugenden; LG 34,1: durch den Hl. Geist belebt Christus die Laien und treibt sie zu jedem guten und vollkommenen Werk an), vor allem Glaube, Hoffnung und Liebe (AA 3,2; GS 91,1; LG 7,3 und 42,1 [Röm 5,5]), drittens die Früchte des Geistes gemäß Gal 5,22, viertens die Ämter und fünftens die Charismen.

Mit der Tatsache, daß die kirchlichen Ämter Gaben des Hl. Geistes sind, muß zusammen gesehen werden, daß die Inhaber dieser Ämter mit dem Hl. Geist besonders ausgestattet sind und sich des Beistandes des Hl. Geistes erfreuen. Die Apostel empfangen die Kraft des Hl. Geistes (Apg 1,8) (LG 19; 21,2). Den Bischöfen wurde durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Geistes übertragen (LG 21,2). Die Priester wurden bei der Priesterweihe mit dem Hl. Geist gesalbt (PO 2,3). Die Autorität der Kirche interpretiert und ordnet unter der Leitung des Hl. Geistes die Evangelischen Räte (LG 43,1). Die kirchliche Hierarchie prüft in gelehriger Gefolgschaft gegen die Antriebe des Hl. Geistes die Ordensregeln (LG 45,1). Das Lehramt hört, bewahrt und erklärt das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Hl. Geistes (DV 10,2). Die Bischöfe erklären den Glauben im Licht des Hl. Geistes (LG 25,1). Die Definitionen des Lehramtes erfolgen unter dem Beistand des Hl. Geistes (LG 25,3). Die Offenbarung wird durch die Bischöfe und den Papst unversehrte weitergegeben und im Licht des Geistes der Wahrheit in der Kirche heilig gehütet und treu ausgelegt (LG 25,4). Die Priester sollen sich dem Antrieb und der Führung des Hl. Geistes öffnen (PO 12,3; 13,2 und 4; 15,1; 17,4; 18,2).

10. Der Hl. Geist schmückt die Kirche mit seinen Früchten

Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung (Gal 5,22). Die Heiligkeit der Kirche zeigt sich in den Früchten der Gnade, die der Hl. Geist in den Gläubigen hervorbringt (LG 39). Die Gläubigen müssen die Früchte des Geistes zur Heiligung erwerben (vgl. Gal 5,22; Röm 6,22) (LG 40,1) und die Welt mit den geistlichen Früchten nähren (LG 38,1).

Die Früchte des Hl. Geistes zeigen dem christlichen Menschen. Der christliche Mensch empfängt die Erstlingsgaben des Geistes (Röm 8,23) (GS 22,4; LG 48,4). Durch den Hl. Geist wird der ganze Mensch innerlich erneuert bis zur Erlösung des Leibes (Röm 8,23), bis zur Auferweckung von den Toten (Röm 8,11) (GS 22,4). Der erhöhte Christus wirkt durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen (GS 38,1). Der Mensch wird ständig vom Geiste Gottes angetrieben (GS 41,1). Der Christ ist von Christus erlöst und im Hl. Geist eine neue Schöpfung geworden (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15) (GS 37,4). Die Kirche, die in der Kraft des Hl. Geistes die treue Braut des Herrn ist, weiß, daß unter ihren Gliedern, ob Klerikern oder Laien, im Lauf so vieler Jahrhunderte immer auch Untreue gegen den Geist Gottes sich fand (GS 43,6). Die Kirche bleibt die würdige Braut Christi und unter der Wirksamkeit des Hl. Geistes hört sie nicht auf, sich selbst zu erneuern (LG 9,3).

11. Der Hl. Geist verjüngt die Kirche durch das Evangelium

Durch den Hl. Geist ertönt in der Kirche und durch sie in der Welt die lebendige Stimme des Evangeliums (DV 8,3).²⁰ Das Evangelium ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche (LG 20,1). Es ist die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre (DV 7,1). Wie Irenäus von Lyon (2. Jdt.)²¹ darlegt, haben wir unseren Glauben von der Kirche empfangen und bewahren ihn. Er ist durch den Geist Gottes ständig als kostbare Ablage wie in einem guten Gefäß jung und hält auch das Gefäß selbst jung, in dem er ist. Nach DV 24 gewinnt die Theologie, die auf dem geschriebenen Wort Gottes zusammen mit der Heiligen Überlieferung wie auf einem bleibenden Fundament ruht, in ihm sichere Kraft und verjüngt sich ständig, ist das Studium der Bibel gleichsam die Seele der Theologie und holt die seelsorgliche Verkündigung aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft. Von der Hl. Schrift gelten in besonderer Weise die Worte: „Lebendig ist Gottes Rede und wirksam“ (Hebr 4,12), „mächtig aufzubauen und das Erbe auszuteilen unter den Geheiligten“ (Apg 20,32) (DV 21).

²⁰ Das Konzil spricht nicht nur von der „viva vox Evangelii“, sondern auch vom „vivum Ecclesiae Magisterium“ (DV 10,2). Zum „Evangelium“ vgl. H. SCHÜTZEICHEL, Das Geheimnis des Evangeliums (Eph 6,19), in: Wege der Evangelisierung. Heinz Feilzer zum 65. Geburtstag, hg. von A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS und E. SCHNECK, Trier 1993, 79-87; H. FRANKEMÖLLE, Evangelium, Evangelien, in: LThK³III, 1058-1063.

²¹ Adversus haereses III, 24,1 (Fontes Christiani 8/3, 297).

12. Der Hl. Geist erneuert die Kirche

Der Hl. Geist ist ein Geist der Erneuerung. „Sendest Du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde“ (Ps 104,30) (GS 26,4). Wir sind gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Hl. Geist (Tit 3,5). Die Kirche hört unter der Wirksamkeit des Hl. Geistes nicht auf, sich selbst zu erneuern (LG 9,3). Unter der Führung des Hl. Geistes erneuert und reinigt sich die Kirche unaufhörlich (GS 21,5). Erfasst von der ökumenischen Bewegung, die unter der Einwirkung und dem Wehen der Gnade des Hl. Geistes entstand (UR 1,2; 4,1), richten die katholischen Gläubigen ehrlich und eifrig ihr Nachdenken darauf, was in der eigenen katholischen Familie zu erneuern und was zu tun ist, damit ihr Leben mit mehr Treue und Klarheit für die Lehre und Einrichtungen Zeugnis gebe, die ihnen von Christus her durch die Apostel überkommen sind (UR 4,5). Die Kirche setzt in ihrem ökumenischen Bemühen auf Fortschritt, ohne den künftigen Anregungen des Hl. Geistes vorzugreifen. Sie hofft ganz auf die Kraft des Hl. Geistes (UR 24,2). Die Priester erfreuen sich in ihrem priesterlichen Leben allgemeiner und besonderer Mittel, neuer und alter, zu denen der Hl. Geist im Volke Gottes unaufhörlich Anstoß gab (PO 18,1). Der Hl. Geist, der die Kirche antreibt, Neue Wege zur Begegnung mit der gegenwärtigen Welt zu eröffnen, rät auch entsprechende Anpassungen des priesterlichen Dienstes an und fördert sie (PO 22,2). Durch die Eingebung des Hl. Geistes nehmen in der Kirche die Säkularinstitute zu (AG 40,4). Der Hl. Geist in der Kirche ist also ein Geist der Erneuerung, der Reform und des Neuen.

13. Der Hl. Geist führt die Kirche zur vollkommenen Einigung mit ihrem Bräutigam

Der Hl. Geist bleibt immer auf Christus bezogen. Deshalb bewirkt er die vollkommene Einigung der Kirche mit Christus, der Braut mit dem Bräutigam. Niemand kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Hl. Geist redet (1 Kor 12,3). Die Kirche wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden (LG 48,1) und dann auch erst die vollkommene Einigung mit Christus erlangen. Mit Christus in der Kirche verbunden und mit dem Hl. Geist gezeichnet, der das Angeld unserer Erbschaft ist (Eph 1,14), heißen wir wahrhaft Kinder Gottes und sind es (vgl. 1 Joh 3,1). Aber solange wir im Leibe sind, pilgern wir fern vom Herrn (2 Kor 5,6), und im Besitz der Erstlinge des Geistes seufzen wir in uns (vgl. Röm 8,23) und wünschen mit Christus zu sein

(vgl. Phil 1,23). Wir müssen standhaft wachen, damit wir am Ende unseres einmaligen Erdenlebens (vgl. Hebr 9,27) mit ihm zur Hochzeit einzutreten verdienen (LG 48,4). Die Hochzeit, die Einigung mit dem Bräutigam Christus, ist jetzt schon im Hl. Geist grundgelegt (vgl. Joh 3,29; 2 Kor 11,2; Eph 4,21-32) und wird durch die Führung des Hl. Geistes in der himmlischen Herrlichkeit vollendet.

Von seinem Geist belebt und geeint schreiten wir der Vollendung der menschlichen Geschichte entgegen, die mit dem Plan der Liebe Christi zusammenfällt: Alles in Christus zusammenzufassen, was im Himmel und was auf Erden ist (Eph 1,10) (GS 45,2; auch 26,4: die wunderbare Vorsehung des Geistes Gottes leitet den Lauf der Zeiten).

14. Der Hl. Geist sagt mit der Kirche zu Christus: Komm!

Der Geist und die Braut sagen: Komm! (Apk 22,17). „Mit der Metapher ‚Braut‘ wird die drängende Sehnsucht der Gemeinde auf die Vollendung der Christuskommunion im himmlischen Jerusalem zum Ausdruck gebracht (...); Geist und Braut erleben die grundlegende Hauptaussage des ganzen Werkes: Das endgültige machtvolle Kommen Christi.“²² Wie die Gläubigen im Hl. Geist zu Gott rufen: Abba, Vater (Gal 4,6; Röm 8,15) und wie der Hl. Geist in den Herzen der Gläubigen betet (Röm 8,26), so erbittet die Kirche mit dem Hl. Geist das Kommen Christi. Der Hl. Geist leitet das Gebet zum Vater und das Gebet zu Christus.

Rückschauend erkennt man, daß das II. Vaticanum die biblischen Aussagen über den Hl. Geist in reichem Maße zur Geltung gebracht und die Beziehungen des Hl. Geistes zur Kirche eingehend erläutert hat. Die Lehre über den Hl. Geist, die das Konzil bietet, ist hauptsächlich kirchenbezogen. Sie ist ekklesiologische Pneumatologie. Sie läßt sich aber auch gliedern in vier Gestalten der Pneumatologie. Das II. Vaticanum entwickelte eine vierfache Pneumatologie, nämlich eine offenbarungstheologische, eine eigentlich ekklesiale, eine liturgische und eine anthropologische. Die offenbarungstheologische Pneumatologie zeigt das geistliche Gepräge der Offenbarung Gottes und ihrer Weitergabe in der Kirche. Gott offenbarte sich, damit wir im Hl. Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur. Er sandte an Pfingsten den Hl. Geist, der bereits vor der Verherrlichung Christi in der Welt wirkte, der auf Jesus herabstieg, als er sein offenba-

²² H. RITT, Offenbarung des Johannes (Die Neue Echter Bibel NT), Würzburg ²1988, 118.

rendes Wirken begann, der über Maria kam, als sie Jesus in ihrem Schoß empfing, und der durch die Propheten sprach. Die Offenbarung Gottes (das Evangelium) wird in der Kirche weitergegeben, bewahrt, ausgelegt und immer tiefer erfaßt durch das Wirken des Hl. Geistes im Glauben, im Glaubenssinn, in der Tradition, in der Hl. Schrift und im Lehramt. Die eigentlich ekklesiale Pneumatologie begründet die These: Die Kirche ist der privilegierte Ort des Wirkens des Hl. Geistes. Irenäus von Lyon²³ formulierte klassisch: „Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade. Der Geist ist aber die Wahrheit.“ Johannes Chrysostomus (+ 407)²⁴ schreibt: „Wenn der Hl. Geist nicht gegenwärtig wäre, gäbe es die Kirche nicht; wenn es die Kirche gibt, ist dies ein deutliches Zeichen für die Gegenwart des Hl. Geistes“.²⁵ Die liturgische Pneumatologie beschreibt den Geistbezug des Gebetes, der Liturgie und der Sakramente. Die anthropologische Pneumatologie erklärt die Verbindung des Hl. Geistes mit dem christlichen Menschen, dem Christen.

Alles, was das II. Vaticanum über den Hl. Geist lehrt, ist verbunden und verflochten mit dem, was das Konzil über Jesus Christus aussagt und was hier nicht untersucht werden konnte.²⁶ Mit seinen pneumatologischen und seinen christologischen Aussagen hat das Konzil das Zentrum des christlichen Glaubens neu in das Licht gerückt.²⁷

²³ *Adversus haereses* III, 24,1 (*Fontes Christiani* 8/3, 298).

²⁴ *Hom. Pent. I* 4 (PG 49,459).

²⁵ Vgl. dazu Internationale Theologenkommission: *Das Christentum und die Religionen* (30.09.1996) Nr. 56.

²⁶ Zur Christologie des II. Vaticanums vgl. z.B. CONGAR, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vaticanums (Anm.3); P. W. SCHEELE, Jesus Christus sub specie unitatis. Das Christuszeugnis des Ökumenismusdekrets, in: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner, hg. von E. KLINGER und K. WITTSTADT, Freiburg-Basel-Wien 1984, 365-396; T. GERTLER, Jesus Christus - die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Leipzig 1986; A. KAISER, Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten“, Münster 1992, 108-128; P. HÜNERMANN, Die erzählende Christologie des II. Vaticanums, in: DERS., *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1997, 352-357.

²⁷ Zur christologisch-pneumatologischen Synthese vgl. auch J. RATZINGER, Kirchliche Bewegungen und ihr Theologischer Ort, in: *IkaZ* 27 (1998) 435/436; 443.

Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo

Vor gut dreißig Jahren lancierte Karl Rahner sein wohlbekanntes Axiom: „Die ökonomische Trinität ist bereits die immanente Trinität und umgekehrt“¹. Dieses Schlüsselwort fand nicht überall den gleichen Anklang. In den gegenüber dem Grundaxiom Rahners vorgebrachten Einwänden wurde vor allem geltend gemacht, daß darin die geschichtliche und die ewige Dreifaltigkeit zu sehr identifiziert würden². Bernd Jochen Hilberath hingegen sucht in seinem ansprechenden Essay „Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen“, diesen Kritiken entgegenzutreten³. Nach seiner Auffassung ist der trinitätstheologische Ansatz Rahners so zu verstehen, daß wir das, was Gott in sich betrachtet ist, nur von unserer Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, von seiner Oikonomia, her bestimmen können⁴. Genauerhin will Karl Rahner nach der Meinung Hilberaths einerseits betonen, daß Gott nicht irgendetwas von sich geoffenbart hätte, das ihn völlig unberührt ließe und sein Wesen in keiner Weise zu erkennen gäbe, sondern er hätte sich selbst mitgeteilt. Andererseits besage „die Wendung ‚und umgekehrt‘ nicht nur, daß Gott selbst in der Heilsgeschichte erschienen ist, sondern daß er in sich selbst so ist, daß er sich selbst dem Geschöpf in seiner Geschichte mitteilen kann und will“⁵.

Doch trotz aller Offenheit für das Grundaxiom Rahners gibt Hilberath zu bedenken, daß Rahner sich wohl von der psychologischen Trinitätslehre Augustins absetze, aber dennoch in einem gewissen Sinn innerhalb dieser Perspektive bleibe. „Die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeiten im Adressaten der Selbstmitteilung Gottes“, stellt Hilberath zusammenfassend fest, „läßt ein bestimmtes Modell des geistigen Selbstvollzuges so leitend werden, daß die Einheit des dreifaltigen

¹ Vgl. K. RAHNER: J. FEINER – M. LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 327 ff.

² Vgl. B. STUDER, *Theologia – Oikonomia*. Zu einem traditionellen Thema in Augustins *De Trinitate*: M. PERRONI – E. SALMANN (Hg.), *Patrimonium Fidei*. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? (FS M. Löhrer P.-R. Tragan), Roma 1997 (StAns 124), 575–600.

³ B. J. HILBERATH, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Mainz 1990, bes. 63–69.

⁴ Vgl. ebd. 19.

⁵ Ebd. 64 f.

Gottes als Einheit des göttlichen Selbstvollzuges (Bewußtseins), nicht als die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes begriffen wird“⁶. Damit trifft Hilberath genau den wunden Punkt in der Trinitätslehre Rahners. Seine Kritik geht aber nach meiner Meinung nicht weit genug. Gegenüber dessen Vorwurf, die traditionell westliche Lehre von der Dreifaltigkeit, und im besonderen die Auffassungen ihres Begründers Augustins, seien zu abstrakt und soteriologisch ohne Belang, ist eine viel schärfere Kritik vonnöten. Eine ganze Reihe von Autoren haben dies auch klar herausgestellt⁷. Ich selbst habe im besonderen darauf hingewiesen, daß auch Karl Rahner sich allzu sehr von der Antithese leiten ließ, mit der Th. de Régnon am Ende des letzten Jahrhunderts den trinitarischen Ansatz des Ostens dem unitarischen Ansatz des Westens gegenübergestellt hatte⁸.

Wir dürfen es jedoch nicht bei dieser mehr negativen Kritik bewenden lassen. In der langjährigen Beschäftigung mit den Kirchenvätern ging mir nicht nur auf, daß die von vielen Theologen angenommene und auch von Rahner vertretene Theorie de Régnons von der trinitarischen östlichen und der unitarischen westlichen Theologie sich nicht aufrecht erhalten läßt. Ich gelangte vielmehr auch zu einer, wie ich meine, neuen Weise, den christlichen Taufglauben zu verstehen⁹. Wie die anderen Theologen, die auf diesem Gebiet neue Wege zu gehen suchen, gebe ich natürlich die klassische Umschreibung der Dreiheit und Einheit von Vater, Sohn und Geist in keiner Weise auf. Aber das trinitarische Dogma, wie es im vierten Jahrhundert vor allem von den Kappadoziern bestimmt wurde, bildet nach meiner Meinung nur ein Skelett, das mit Fleisch und Blut aufgefüllt werden muß. Wenn wir uns zur Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist bekennen, ohne deswegen den Glauben an den einen Gott Israels in Frage zu stellen, müssen wir das alles von der in den neutestamentlichen Schriften hinterlegten apostolischen Tradition sowie von den in den ersten Jahrhunderten entstandenen Liturgien her entfalten.

Wie die Erneuerung der christlichen Trinitätslehre in meinen Augen zu verstehen ist, möchte ich hier im Blick auf Augustins *De Trinitate*

⁶ Ebd. 68 f.

⁷ Vgl. die Literaturangaben bei B. STUDER, *Theologia – Oikonomia*, 576.

⁸ Vgl. B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità della tradizione occidentale*: SEAug 46 (1994) 161–177.

⁹ Vgl. außer dem Aufsatz „*Theologia – Oikonomia*“ auch B. STUDER, *Una valutazione critica del Neoniceismo*: Aug. 38 (1998) 29–48, sowie: *La glorificazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nel commento su Giovanni di Origene* (im Druck).

genauer darlegen. Wie kein anderer Autor der ersten Jahrhunderte – Origenes allerdings ausgenommen – kann der Bischof von Hippo uns anregen, unseren Taufglauben neu zu überdenken¹⁰. Um meinem Anliegen gerecht zu werden, teile ich meine Ausführungen in zwei Teile ein. Zuerst behandle ich die Grundanliegen der augustinischen Trinitätslehre, wie sie in erster Linie in *De Trinitate* zur Sprache kommen. Im zweiten Teil hingegen möchte ich die Möglichkeiten aufzeigen, die uns Augustin bietet, unseren Taufglauben persönlicher und existentieller zu verstehen.

A. Die Grundanliegen in Augustins *De Trinitate*

1. Die biblische Grundlegung

Die *exercitatio mentis*, in der Augustin sich mit dem christlichen Taufglauben beschäftigt, um damit zu einer größeren Liebe der Dreifaltigkeit zu gelangen, ist von zwei Fragen bestimmt: von der Frage der *aequalitas personarum* und von der Frage der *processio Spiritus Sancti*. Die erste Frage steht ohne Zweifel im Vordergrund. Augustin selbst spricht seine Absicht mit den Worten aus: „Mit Hilfe unseres Herrn und Gottes also wollen wir uns daran machen, soweit es in unseren Kräften liegt, die (von ihnen) geforderte Rechenschaft dafür zu geben, daß die Trinität der eine, alleinige und wahre Gott ist und daß man mit Recht vom Vater, Sohn und Heiligen Geist sagt, glaubt und einsieht, daß sie von einer und der gleichen Substanz oder Wesenheit seien“¹¹.

Die Frage, wie die Gleichheit der göttlichen Personen zu verstehen ist, ohne an der göttlichen Einheit etwas abzustreichen, beherrscht tatsächlich das ganze Werk, das uns hier interessiert¹². In den ersten vier Büchern diskutiert Augustin diese Frage im Hinblick auf die Unsichtbarkeit von allen drei Personen. In den folgenden drei Büchern umschreibt er, die Gleichheit der drei Personen immer vor Augen, näherhin die dogmatischen Formeln der kirchlichen Trinitätslehre. Im zweiten, vom achten Buch methodologisch eingeleiteten Teil von *De Trinitate* beschäftigt er sich mit dem inneren Leben des Menschen, um damit die *aequalitas personarum* einigermaßen verständlich zu machen.

Es liegt nun aber auf der Hand, daß Augustin diese Grundfrage von der Bibel her zu beantworten sucht. In diesem Sinn erklärt er gleich zu Beginn in aller Bestimmtheit: „Zuerst aber soll auf Grund der Aussagen

¹⁰ Zu Origenes vgl. B. STUDER, La glorificazione del Padre.

¹¹ AUGUSTINUS, trin. I, 2, 4.

¹² Zum Aufbau von trin. vgl. A. SCHINDLER, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, 119–228.

der Heiligen Schrift gezeigt werden, ob es sich mit dem Glauben so verhält¹³. Diese Grundsatzzerklärung gilt ohne Zweifel vorerst für die ersten vier Bücher, in denen Augustin darlegt, wie die in der Bibel erzählten Gotteserscheinungen zu begreifen sind. Die Gegebenheiten der Bibel liegen aber auch der Erörterung der dogmatischen Grundbegriffe, selbst jener der Relationen, zugrunde. Die biblische Orientierung charakterisiert schließlich auch den *modus interior*, über die Trinität nachzudenken. Selbst wenn die zum Teil etwas langatmigen Ausführungen über den äußeren und inneren Menschen im zweiten Teil von *De Trinitate* sehr philosophisch anmuten, sind sie dennoch biblisch ausgerichtet. Sie beruhen nämlich letztlich auf dem biblischen Thema der Gottebenbildlichkeit des Menschen¹⁴, ganz abgesehen davon, daß Augustin seine Analogien von der in der Bibel wurzelnden *fides* her modifiziert und selbst einer eingehenden Kritik unterzieht. Er betont denn auch ausdrücklich, daß er sich auch in den letzten Büchern an den Glauben, das heißt letztlich, an die Bibel halten wolle. So heißt es im einleitenden achten Buch: „Jetzt also wollen wir ... unsere Aufmerksamkeit jenen gleichen Sachverhalten zuwenden, die wir nunmehr auf eine eindringendere Weise als vorher unter der Wahrung der Regel behandeln wollen, daß das, was unserer Vernunft noch nicht aufleuchtet, nicht aus der Festigkeit des Glaubens entlassen wird“¹⁵.

Noch stärker als bei der Behandlung der Hauptfrage erweist sich die biblische Ausrichtung in der Pneumatologie. Augustin ist sich nämlich im klaren darüber, daß die Lehre vom Heiligen Geist nicht bei den Philosophen, sondern nur in der Heiligen Schrift zu finden ist. Darum leitet er die entscheidenden pneumatologischen Ausführungen im letzten Buch von *De Trinitate* mit den Worten ein: „Nun wollen wir vom Heiligen Geiste handeln. Der Heilige Geist ist nach der Heiligen Schrift nicht der Geist des Vaters allein, nicht der Geist des Sohnes allein, sondern beider Geist und deshalb ein Hinweis auf die gemeinsame Liebe des Vaters und des Sohnes, in der sie sich gegenseitig lieben“¹⁶. Ebenso stellt er etwas später kurz und bündig fest: „Die Heilige Schrift nennt

¹³ AUGUSTINUS, trin. I,2, 4.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, trin. XIV; dazu A. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, Paris 1987, 250–253.

¹⁵ AUGUSTINUS, trin. VIII, prol. 1; vgl. auch trin. XV,27, 49, wo es heißt, daß jene die bei den Darlegungen über die psychologischen Analogien nicht mitkommen, sich gläubig an das halten sollen, was in der Heiligen Schrift steht. Zuvor hatte Augustin Io.eu.tr. 99, 8f zitiert, also eine an die Gläubigen gerichtete Predigt.

¹⁶ AUGUSTINUS, trin. XV,17, 27.

ihn ja den Geist beider“¹⁷. Wie sehr er das „nach der Heiligen Schrift“ gerade in seiner Lehre vom Heiligen Geist ernst nimmt, hat seinen klarsten Ausdruck in seiner Exegese von 1 Joh 4, 16, „Gott ist die Liebe“, gefunden. In einer etwas subtil wirkenden Art zeigt er darin auf, daß der Heilige Geist im eigentlichen Sinn als die Liebe bezeichnet werden darf¹⁸.

2. Die Rezeption der nizänischen Orthodoxie

Gleich zu Beginn seines Werkes *De Trinitate* umreißt Augustin mit aller Klarheit seinen Ausgangspunkt. Er erklärt sehr bestimmt: „Alle mir erreichbaren katholischen Erklärer der heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments, die vor mir über die Trinität, welche Gott ist, schrieben, wollen gemäß der Schrift lehren, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, von einer und der gleichen Substanz, durch ihre untrennbare Gleichheit die göttliche Einheit bezeugen“¹⁹. Darauf faßt er die Lehre jener Autoren kurz zusammen und beschließt seine Zusammenfassung mit den Worten: „Das ist auch mein Glaube, da es der katholische Glaube ist“²⁰.

Mit der *fides catholica* ist der nizänische Glaube gemeint, den die orthodoxen Theologen, Athanasius, die Kappadozier, Hilarius und Ambrosius, eben die *tractatores catholici*, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts rezipiert haben. Augustin zitiert zwar in keiner seiner Schriften den ganzen Wortlaut des Glaubens von Nizäa. Doch schon in der Rede *De fide et symbolo*, die er als einfacher Priester 393 vor den Bischöfen Afrikas hielt, übernahm er die Grundaussage des ursprünglichen nizänischen Bekenntnisses: „*Naturalis ergo Filius de ipsa Patris substantia unicus natus est, id existens quod Pater est: Deus de Deo, Lumen de Lumine*“²¹. Später kam er immer wieder auf dieses Glaubensbekenntnis zurück, das die Katholiken seiner Zeit den Ariern entgegen hielten und das er selbst mit dem Begriff der *aequalitas personarum* zusammenfaßte²².

¹⁷ AUGUSTINUS, trin. XV, 26, 45.

¹⁸ Vgl. AUGUSTINUS, trin. XV, 17, 27-20, 38; vgl. B. STUDER, Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo: Aug. 35 (1995) 569 ff.

¹⁹ AUGUSTINUS, trin. I, 4, 7.

²⁰ Ebd.

²¹ AUGUSTINUS, f. et symb. 4, 6.

²² Vgl. B. STUDER, Augustin et la foi de Nicée: RechAug 19 (1984) 133-154; DERS., Das nizänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo: H. Chr. BRENNECKE (Hg.), Logos (FS L. Abramowski), Berlin 1993, 402-410.

Mit dem nizänischen Glauben rezipierte Augustin auch die Schriftauslegung, welche die katholischen Autoren vor ihm entwickelt hatten. Der katholische Glaube ist auch für ihn zum Schlüssel der Auslegung jener Texte geworden, die vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist handeln. Auch seine Interpretation der Bibel bestand also weitgehend in einer dogmatischen Exegese²³. Sie war nicht nur von den Anliegen der Verteidigung des katholischen Glaubens geprägt, wie etwa vor der orthodoxen Auslegung der Theophanie-Erzählungen oder vor der Interpretation des christologischen Hymnus des Philipper-Briefes. Die *tractatores catholici* hatten Augustin auch vorgemacht, wie diese einschlägigen Texte in richtiger Weise auszulegen sind.

So wendet auch Augustin die sog. *regula canonica* an, wie sie im Verlauf des vierten Jahrhunderts im Anschluß an Origenes und Tertulian entwickelt worden ist²⁴. Auch er unterscheidet also die Texte, die auf die Gottheit Christi zu beziehen sind, von jenen, welche von dessen Menschheit gelten. Wichtiger für unseren Zusammenhang als diese mehr christologische als trinitätstheologische Methode ist jedoch die Thematik, die man mit der Antithese *theologia* – *oikonomia* zusammenfassen kann²⁵.

Augustin stellt tatsächlich seit seiner Rede vor der 393 in Hippo abgehaltenen Synode die *dispensatio temporalis salutis* den *res aeternae* entgegen²⁶. Damit übernimmt er die Unterscheidung, welche die Griechen zwischen der *oikonomia* und der *theologia* machen. *Dispensatio* entspricht dem griechischen Wort *oikonomia*, während der Ausdruck *res aeternae* das Wort *theologia* wiedergibt, dessen lateinische Entsprechung Augustin, aus welchem Grund auch immer, in christlichem Sinn nicht verwendet.

Die Unterscheidung von *theologia* und *oikonomia* geht auf Origenes zurück. Er versteht unter *oikonomia* das Heilswirken Gottes in der Geschichte, im besonderen die Menschwerdung des Logos, unter *theologia* hingegen das Wort über das Verhältnis von Vater und Sohn. Soweit mir bekannt ist, stellt er aber die beiden Begriffe nie im gleichen Text einander gegenüber. Immerhin ist er mit der Unterscheidung „Gott

²³ Zur Frage der dogmatischen Exegese vgl. B. STUDER, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalcedon (451)*, Paderborn 1998, 215 f.

²⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *trin.* I,7, 14.

²⁵ Vgl. zum folgenden B. STUDER, *Theologia – Oikonomia*; dazu auch B. UVINI, *Dispensatio nel De Trinitate di Agostino d'Ippona*, diss.lic. Augustinianum, Roma 1998.

²⁶ AUGUSTINUS, *f. et symb.* 4, 6; 9, 16; 8, 15.

in sich“ und „Gott für uns“ vertraut, die in etwa mit der Antithese von *theologia* und *oikonomia* zusammenfällt²⁷.

Nach dem Konzil von Nizäa finden wir die ausdrückliche Antithese bei Eusebius von Cäsarea. Nach seiner Auffassung leugnet Marcellus von Ancyra die ewige Gottessohnschaft. Darum wirft er ihm vor, die *theologia* auf die *oikonomia* zu reduzieren²⁸. In der Folge wird diese Antithese zu einem Grundthema der nizänischen Theologie. Es sei nur an die folgenden drei Fakten erinnert. Gregor von Nazianz erklärt in seiner wohlbekannten Predigt zum Epiphaniestag, er beabsichtige nicht, über die *theologia* zu reden, wie es eigentlich gegeben wäre, sondern wolle ein Wort zur *oikonomia* sagen²⁹. Basilius handelt im 16. Kapitel seiner Schrift *De Spiritu Sancto* von der *oikonomia* im Leben Jesu und der Kirche, um damit die Gottheit des Heiligen Geistes zu beweisen³⁰. Sein Bruder Gregor schließlich machte die Unterscheidung von *theologia* und *oikonomia* zum Einteilungsprinzip seiner *Oratio catechetica magna* und eröffnete damit die Reihe der mit *De Trinitate et incarnatione* überschriebenen Traktate des fünften und sechsten Jahrhunderts³¹.

Im Sinne der nizänischen Tradition spricht also auch Augustin von *theologia* und *oikonomia*. Er begnügt sich jedoch nicht damit, die beiden Begriffe zu unterscheiden. Wie die orthodoxen Autoren vor ihm betrachtet auch er das göttliche Heilswirken in der Geschichte als Offenbarung des ewigen Zusammenseins von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Wie sie setzt auch er dieses theologische Grundprinzip nur voraus, ohne weiter darüber nachzudenken. Mit der vorausgehenden Tradition schließt er tatsächlich aus der Erzählung der Taufe Jesu, daß der Vater, der Sohn und der Geist verschieden sind und dennoch als der eine Gott wirken. In ähnlicher Weise deutet er die Passionsgeschichte daraufhin, daß nur der Sohn gelitten hat und darum schon immer vom Vater verschieden war³². Wenn Augustin indes wie schon seine Vorgänger es unterläßt, über das Verhältnis der *oikonomia* zur *theologia* sich weitere Gedanken zu machen, liegt der Grund dafür meines Erachtens

²⁷ Vgl. vor allem die Lehre von den *epinoiai*; dazu A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon, Freiburg 1979, 271.

²⁸ Vgl. K. SEIBT, *Markell von Ankyra als Reichstheologe*, Tübingen 1990, 516, mit c. Marcellum II, 3, 22.

²⁹ GREGORIUS Naz., or. 38, 8.

³⁰ BASILIUS, DSS 16, 39.

³¹ Vgl. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 276.

³² Vgl. AUGUSTINUS, *trin.* I, 4, 7.

darin, daß er nicht wie wir heute die geschichtliche Frage stellt, wie der Glaube an die Heilsgegenwart Gottes zur Erkenntnis geführt hat, daß der Vater schon immer mit dem Sohn im Heiligen Geist ein Gott gewesen ist. Augustin nimmt die biblischen Aussagen, die irgendwie die immanente Trinität einschließen, einfach als offenbarendes Wort Gottes an. Er überspringt die Frage, wie dieses Wort bei den Menschen angekommen ist. Das zeigt sich am klarsten in der Übernahme des Logos-Begriffes. So wenig wie die früheren christlichen Autoren fragt er, wie der Glaube an Jesus, der mit Macht lehrte, nahelegte, in ihm das ewige Wort Gottes zu sehen. Darum war es für ihn auch ein leichtes, den *Logos* der Bibel mit dem *Logos* der griechischen Philosophen zu identifizieren.

3. Die Konfrontation mit den Platonikern

Das neuzeitliche Interesse für den philosophischen Hintergrund der Theologie Augustins schließt auch die noch in den letzten Jahrzehnten heftig diskutierte Frage ein, ob die neuplatonische Hypostasenlehre den Ausgangspunkt seiner Trinitätslehre bilde, diese also erst nach und nach biblischer geworden sei. Nach der Meinung von O. du Roy anerkannte auch Augustin wie die Platoniker, von denen er im siebten Buch der *Confessiones* redet, zuerst nur die *patria*, aber nicht die *via*³³. Mit G. Madec³⁴ und anderen Autoren hingegen nehme auch ich an, daß am Anfang von Augustins trinitarischem Denken der Glaube an Christus stand, den er schon in seiner Kindheit von seiner Mutter empfing, ohne allerdings seine ganze Tragweite zu kennen. Doch diese Frage ist in unserem Zusammenhang nicht entscheidend. Wenn ich die Konfrontation mit den Platonikern zu den grundlegenden Gegebenheiten von *De Trinitate* rechne, stehen vielmehr zwei andere Fragen vor mir.

Die Darlegungen über die *aequalitas personarum* werden nämlich von zwei christologischen Einschüben unterbrochen. Im vierten Buch handelt Augustin im Blick auf die Sendungen des Sohnes und des Geistes vom Tod und von der Auferstehung des einzigen Mittlers³⁵. Im zwölften und dreizehnten Buch hingegen stellt er Christus als *scientia*

³³ O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966; vgl. die Zusammenfassung des Autors selbst: REAug 13 (1967) 119–124.

³⁴ Vgl. G. MADEC, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989, bes. 24 f.

³⁵ Vgl. dazu B. STUDER, „Sacramentum et exemplum“ chez saint Augustin. Dominus Salvator, Roma 1992, 141–212, bes. 143–148.

und *sapientia* vor³⁶. Während er in den trinitarischen Ausführungen immer die arianischen Irrtümer im Auge behält, setzt er sich in den genannten Büchern offensichtlich mit den Menschen auseinander, an die er sich auch in *De Civitate Dei* hauptsächlich wendet³⁷. In beiden Exkursen steht die Frage im Blickfeld, wie der Mensch von der Geschichte her zum Glauben kommt und nur so zur Schau aufsteigen kann. Nur wer an die Auferstehung Jesu Christi glaubt, kann nämlich auch die Dreifaltigkeit lieben. Allein auf Grund der *scientia*, welche die im Glauben anerkannten Ereignisse der Heilsgeschichte umfaßt, gelangen wir zur Weisheit, der Erkenntnis der ewigen Dinge³⁸. Es ist nicht möglich, dies jetzt weiter auszuführen. Ich habe es in einem in Villanova gehaltenen Vortrag über Geschichte und Glaube in Augustins *De Trinitate* getan³⁹. Ich möchte nur mit allem Nachdruck festhalten, daß die Ansicht von der *historia sacra*, die Augustin gegenüber den platonisierenden Intellektuellen Roms vertrat, für das volle Verständnis seiner Auffassung von der *dispensatio temporalis salutis* und den *res aeternae* nicht übersehen werden darf⁴⁰.

B. Offenheit für neue Horizonte

Wie bereits gesagt, versteht auch Augustin die von den Evangelisten erzählte Taufe Jesu als Offenbarung der Trinität. Die Stimme vom Himmel, Jesus, der ins Wasser steigt, die Taube, die von der Höhe herabkommt, sind nach seiner Auffassung ein hinweisendes Zeichen dafür, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist sich wirklich voneinander unterscheiden und dennoch als der eine Gott zusammenwirken, also seit jeher, in der vom Taufglauben angegebenen Ordnung Vater, Sohn und Geist, ein Gott sind⁴¹. Doch Augustin geht, von Origenes abgesehen, weiter als seine Vorgänger.

³⁶ Vgl. G. MADEC, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*: RechAug 10 (1975) 77–85.

³⁷ Vgl. dazu B. STUDER, *La cognitio historialis nel De civitate Dei*: E. CAVALCANTI (Hg.), *Il De Civitate Dei*, Roma 1996, 51–65, bes. 51 f.

³⁸ Vgl. vor allem AUGUSTINUS, *trin.* XIII, 19, 24–20, 26.

³⁹ B. STUDER, *History and Faith in Augustine's De Trinitate*: AugSt 28 (1997) 7–50.

⁴⁰ Es ist beachtenswert, daß AUGUSTIN die Thematik der *dispensatio temporalis* schon in der Schrift *vera rel.* entwickelt, in der er auch gegen die Philosophen Stellung nimmt; vgl. besonders *vera rel.* 7, 13; 55, 110.

⁴¹ Vgl. vor allem AUGUSTINUS, *trin.* I, 4, 7.

1. Die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes

Um von der Schrift her aufzuzeigen, daß die *fides catholica* zu Recht die *aequalitas personarum* festhält, entfaltet Augustin in den ersten vier Büchern von *De Trinitate* seine Auffassung von den von der Bibel erzählten Gotteserscheinungen⁴². Im Anschluß an die vornizänische Tradition, die zwischen dem Vater als dem unsichtbaren Gott und dem Logos als dem sichtbaren Gott unterschieden hatte, hatten die Arianer von der Sichtbarkeit des Sohnes auf seine Inferiorität gegenüber dem Vater geschlossen. Demgegenüber vertritt Augustin, daß alle drei Personen in gleicher Weise sowohl unsichtbar als auch sichtbar sind. Ihr göttliches Wesen ist nämlich immer unsichtbar geblieben. Wenn sie dennoch von den Gerechten und Propheten des Alten Bundes und dann auch und vor allem im Neuen Bund gesehen oder gehört werden konnten, dann nur deswegen, weil sie in einer geschöpflichen Gestalt erschienen sind.

In diesem Zusammenhang nun spricht Augustin von den sichtbaren und unsichtbaren Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes: von der Menschwerdung, von Pfingsten und der Einwohnung in den Seelen. Nach ihm sind nämlich die *missiones* nichts anderes als *apparitiones*, eine neue, vorher nicht erkannte Weise der Gegenwart. Weil indes die Heilige Schrift nur von den *missiones* des Sohnes und des Heiligen Geistes redet, den Vater aber nie als einen Gesandten bezeichnet, nimmt Augustin an, daß der Vater auch in der Ewigkeit keinen Ursprung hat⁴³. Er ist der *Deus qui de nullo est*⁴⁴. Vom Sohn hingegen wird immer wieder gesagt, er sei vom Vater gesandt. Es heißt sogar von ihm, er sei vom Vater ausgegangen. Daraus ergibt sich, daß er auch seit jeher vom Vater ausgeht, von ihm geboren wird⁴⁵. Der Heilige Geist schließlich wurde nach der Bibel sowohl vom Vater als vom Sohn gesandt. Daraus ergibt sich, daß er auch vom Vater und vom Sohn ausgeht⁴⁶. Er ist der *Deus amborum*⁴⁷.

Indem Augustin von den *missiones temporales* auf die *processiones aeternae* schließt, wendet er offensichtlich den Grundsatz an, daß die

⁴² Vgl. B. STUDER, Zur Theophanie-Exegese Augustins, Roma 1971 (StAns 59), sowie vor allem J. ARNOLD, Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus *De Trinitate*: RechAug 25 (1991) 3–69, mit der weiteren Literatur.

⁴³ Vgl. AUGUSTINUS, trin. II, 7, 12.

⁴⁴ AUGUSTINUS, s. 140, 2. Vgl. trin. IV, 20, 29.

⁴⁵ Vgl. besonders AUGUSTINUS, trin. IV, 20, 28.

⁴⁶ Vgl. AUGUSTINUS, trin. IV, 20, 29.

⁴⁷ AUGUSTINUS, trin. XIII, 11, 15; XV, 17, 27.

oikonomia die *theologia* offenbart. Er spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von einer *dispensatio*⁴⁸. Er versteht sogar die immer neuen und schließlich in der Menschwerdung Christi kulminierenden Theophanien als eine *dispensatio similitudinum*⁴⁹, und bezeichnet im besonderen die Sendung des Heiligen Geistes als eine *demonstratio per congruam significationem*⁵⁰. Dazu betont er eigens, daß die *missio* die *processio* erkennen läßt. So heißt es: „Wie nämlich das Geborensein für den Sohn so viel bedeutet wie vom Vater sein, so bedeutet das Gesandtwerden für ihn so viel wie erkennen lassen, daß er von ihm ist. Und wie für den Heiligen Geist Geschenk-Gottessein so viel ist wie vom Vater hervorgehen, so bedeutet für ihn Gesandtwerden so viel wie erkennen lassen, daß er von ihm hervorgeht. Wir können dabei nicht sagen, daß der Heilige Geist nicht auch vom Sohn hervorgeht; denn nicht grundlos heißt einer und derselbe Geist der Geist des Vaters und des Sohnes“⁵¹.

2. Der Heilige Geist, Band der Liebe

Wenn Augustins Lehre von den Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes ganz auf der Bibel beruht und darum auch als soteriologisch angesehen werden muß, gilt das noch viel mehr von der Pneumatologie, die er im letzten Buch von *De Trinitate* entfaltet⁵². Er nimmt darin nicht nur seine Auffassung vom *donum Dei* auf, von dem auch im eben zitierten Text die Rede war. Er begründet darin auch eingehender als zuvor, daß der Heilige Geist im eigentlichen Sinn die Liebe ist. Anders als Origenes, leitet er aus 1 Joh 4, 7f, „Die Liebe ist aus Gott“, ab, daß nicht der Sohn, der zwar auch Gott ist, sondern der Heilige Geist die Liebe ist, in der wir in Gott bleiben⁵³. Damit hat er als erster Theologe den Heiligen Geist mit der Liebe Gottes gleichgesetzt und dabei auch die Ansicht vertreten, daß der Heilige Geist das Band der Liebe ist, das den Vater und den Sohn umschließt.

⁴⁸ AUGUSTINUS, trin. II,15, 25.

⁴⁹ AUGUSTINUS, trin. I,8, 16.

⁵⁰ AUGUSTINUS, trin. IV,20, 29.

⁵¹ AUGUSTINUS, trin. XV,20, 29.

⁵² Vgl. B. STUDER, Pneumatologie: Aug. 35 (1995) 567–583, mit der dort verzeichneten Literatur.

⁵³ Vgl. AUGUSTINUS, trin. XV,17, 31; vgl. ORIGENES, Comm.Cant. prol. 2, 26f; dazu B. STUDER, Origene e la Prima Lettera di Giovanni: L. PADOVESE (Hg.), VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo, Roma 1996, 223–236, bes. 234.

In seiner Art, den Heiligen Geist als die „Liebe aus Gott“ zu verstehen, deutet Augustin bereits an, daß die *theologia*, die den Heiligen Geist betrifft, von dessen *oikonomia* her erkannt wird. Der Heilige Geist ist nämlich die von Gott geschenkte Liebe, das heißt, die Liebe, die uns in Gott und ihn in uns bleiben läßt. Er verdeutlicht dies auch mit der Feststellung, daß der Heilige Geist auf sich selbst bezogen, *ad se*, Gott ist, während er für uns, *ad nos*, Gabe ist⁵⁴. Wir könnten darum auch sagen, daß wir aus der Erfahrung der Gegenwart des Geistes erkennen, daß der Heilige Geist schon immer die Liebe Gottes gewesen ist.

Wie sehr diese Präzisierung berechtigt ist, ergibt sich aus den weiteren Ausführungen des letzten Buches von *De Trinitate*, in denen Augustin noch eingehender begründet, in welchem Sinn der Heilige Geist Gabe Gottes ist. Er stützt sich darin gewiß auf die Worte der Heiligen Schrift. Er bezieht sich aber auch auf die Wirklichkeit des kirchlichen Lebens, über die allerdings auch wiederum die Schrift berichtet. Unter den Gaben, die den Gläubigen durch den Heiligen Geist zuteil werden, führt Augustin aus, ragt ohne Zweifel die Liebe hervor. Wenn darum, sagt er, „unter den Geschenken Gottes nichts größer ist als die Liebe und es kein größeres Geschenk gibt als den Heiligen Geist, was ist dann folgerichtiger, als daß er die Liebe ist, der sowohl Gott als auch von Gott heißt“⁵⁵. Dieser vielleicht mehr angedeutete Schluß von der Liebe in den Herzen der Gläubigen auf den Heiligen Geist als die ewige Liebe Gottes kommt in den *Predigten zum Johannes-Evangelium* noch klarer zum Ausdruck. Es heißt dort vom Pfingstereignis: „In dieser Volksschar wurden alle nach Empfang des Heiligen Geistes, der die geistige Liebe entzündete, durch eben diese Liebe und Glut des Geistes in Einheit verbunden ... Gebt also acht, Brüder, und erkennet hieraus das Geheimnis der Trinität ... Wenn viele Seelen, indem sie zu Gott hintreten, durch die Liebe eine Seele sind und viele Herzen ein Herz, was tut dann die Quelle der Liebe selbst im Vater und Sohne? Ist dort nicht um so mehr die Trinität ein Gott?“⁵⁶.

⁵⁴ AUGUSTINUS, *trin.* XV,19, 36.

⁵⁵ AUGUSTINUS, *trin.* XV,19, 35; vgl. zum Zusammenhang von Geisteserfahrung und Erkenntnis des Heiligen Geistes als der ewigen Liebe des Vaters und des Sohnes: J. VERHEES, Heiliger Geist und Gemeinschaft bei Augustin von Hippo: REAug 23 (1977) 245–264.

⁵⁶ AUGUSTINUS, *Io.eu.tr.* 39, 5; vgl. 14, 9.

3. Andere Möglichkeiten

Die Lehre von den göttlichen Sendungen und die Begründung der Auffassung vom Heiligen Geist als der Liebe des Vaters und des Sohnes stellen ohne Zweifel nicht nur eine eindeutige Anwendung des Grundsatzes dar, nach welchem die *oikonomia* die *theologia* offenbart. Sie sind auch als origineller Beitrag des Bischofs von Hippo zu betrachten. Es gibt jedoch andere Überlegungen dieser Art, die nicht so deutlich ausgefallen und zum Teil auch weniger originell sind.

Zuerst ist die Exegese von Joh 5, 19f zu nennen. In *De Trinitate* bezieht sich Augustin allerdings nur auf den ersten Vers: „Was der Vater tut, tut ebenso auch der Sohn.“ Er schließt daraus in erster Linie auf das untrennbare und gleiche Wirken des Vaters und des Sohnes⁵⁷. Es kommt ihm also weniger darauf an, die Eigenheit der beiden Personen hervorzuheben. Immerhin stellt er fest, daß beim Sohn das „aus dem Vater sein, das heißt vom Vater geboren werden, nichts anderes meint, als den Vater sehen“. Dazu bemerkt er ausdrücklich, daß dies *ex forma Dei* gesagt ist⁵⁸. In den *Homilien zum Johannesevangelium* hingegen stellt er im Anschluß an Joh 5, 20 noch stärker heraus, daß der Vater aus Liebe alles dem Sohn zeigt und der Sohn aus Liebe nur das tut, was er sieht und hört. Danach kommt es dem Vater zu, der Zeigende zu sein, der Sohn hingegen ist, wie es wörtlich heißt, die *visio* und die *auditio*, Auge und Ohr, könnten wir sagen⁵⁹. Auch hier identifiziert er das Sehen mit dem Sein und erinnert damit an die Einheit von Vater und Sohn. Im Kontext sucht er allerdings, das Sehen des Sohnes von der christlichen und der allgemein menschlichen Erfahrung näher zu erklären⁶⁰.

Wenn nun Augustin den Sohn als den hinstellt, dessen ganzes Sein darin besteht, den Vater zu sehen, hätte er nach unserer Auffassung auf den radikalen Gehorsam hinweisen können, der das ganze Leben Jesu kennzeichnete. Aber er hält sich mehr an die Worte als an die praktische Haltung Christi. Doch die in seinem irdischen Leben bewiesene Offenheit Jesu gegenüber seinem Vater kommt in einem anderem Zusammenhang zur Sprache. Wenn wir nämlich auf die zwei christologischen Einschübe von *De Trinitate* näher eingehen, stoßen wir auf das

⁵⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *trin.* II,1, 3.

⁵⁸ AUGUSTINUS, *trin.* II,3, 5.

⁵⁹ AUGUSTINUS, *Io.eu.tr.* 18, 9f.

⁶⁰ Vgl. B. STUDER, *Theologia – Oikonomia*, 592, mit dem Hinweis auf E. TESSELLE, *Augustine the Theologian*, London 1970, 298 f.

faszinierende Thema der Gerechtigkeit Jesu⁶¹. Danach erwies sich Jesus als der einzige Gerechte in der Geschichte der Menschheit. Er allein erfüllte in aller Freiheit den Willen seines Vaters. Selbst angesichts des Todes wich er nicht von dieser Linie ab. Völlig unschuldig erduldet er sein Sterben für uns in der schrecklichsten Gottverlassenheit. Doch dazu war er nur deswegen imstande, weil seine Menschheit mit dem ewigen Wort Gottes unzertrennlich verbunden war⁶². Augustin kannte zwar die Formel der hypostatischen Union noch nicht. Aber er nahm sie sachlich voraus, wenn er im unerschütterlichen Gehorsam dessen ewige Gottessohnschaft aufleuchten sah. Nur Origenes war weitergegangen als er. Der Meister von Alexandrien hatte nämlich dargelegt, daß der Sohn erst im vollen Sinne Sohn wurde, als er sich dem Vater zuwandte, ganz auf Gott ausgerichtet war⁶³. Augustin war wohl mit dem hinter dieser Auffassung stehenden Schema: *creatio – conversio – formatio* vertraut⁶⁴. Aber er wandte es nicht auf Christus, sondern nur auf die Engel und den Menschen an.

Wenn wir bedenken, wie wichtig für Augustin das Johannesevangelium ist, in dessen Mitte das Thema der Verherrlichung steht, würden wir vielleicht auch erwarten, daß er von den Texten her, die von der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und von der Verherrlichung des Sohnes durch den Vater reden, auf ihre ewige Herrlichkeit schließen würde. Doch er versteht unter der *glorificatio* ausschließlich die Offenbarung der Herrlichkeit⁶⁵. Er bleibt somit bei der *oikonomia* stehen. Selbst die Worte Jesu: „Jetzt verherrliche du mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“ (Joh 17, 4), bezieht er auf die Menschheit Christi. Nach seiner Auffassung ist dabei die Rede von der Prädestination des Menschen Jesus⁶⁶. Auch in diesem Fall also bleibt er hinter Origenes zurück. Dieser hatte nämlich, wenn auch nicht sehr bestimmt, von der gegenseitigen Verherrlichung in der *oikonomia* des Leidens Jesu auf den ewigen Austausch der Herrlichkeit zwischen Vater und Sohn geschlossen⁶⁷.

⁶¹ Vgl. zu diesem Thema, B. STUDER, *Le Christ, notre justice, selon saint Augustin. Dominus Salvator*, Roma 1992, 269–325, bes. 307–321.

⁶² Vgl. AUGUSTINUS, *trin.* XIII, 14, 18; *ench.* 13, 41; *Io.eu.tr.* 99, 1.

⁶³ Vgl. ORIGENES, *PA.* I 2,6; dazu *PA.* IV 4,1; weiter ORIGENES, *CoIo.* II 2,28; vgl. zu dieser Thematik B. STUDER, *La glorificazione del Padre*.

⁶⁴ Vgl. M. A. VANNIER, „Creatio“, „Conversio“, „Formatio“ chez S. Augustin, Fribourg 1991 (Paradosis 31).

⁶⁵ AUGUSTINUS, *Io.eu.tr.* 63 u. 100.

⁶⁶ Vgl. AUGUSTINUS, *Io.eu.tr.* 105.

⁶⁷ Vgl. B. STUDER, *La glorificazione del Padre*.

Schlußgedanken

Wer sich näher mit Augustins theologischem Hauptwerk *De Trinitate* beschäftigt, dem geht immer mehr auf, wie sehr dieses mit viel Einsatz und Anstrengung verfaßte *opus laboriosum* ganz in der Heiligen Schrift verwurzelt ist. Aber er stellt auch bald fest, daß Augustin die biblischen Texte weitgehend im Licht des Glaubens von Nizäa versteht. Seine Darlegungen sind nicht nur in der Fragestellung zum großen Teil von der dogmatischen Exegese des vierten Jahrhunderts geprägt. Die Verteidiger der nizänischen Orthodoxie hatten ihm auch die wichtigsten Denkschemata geliefert. Er verdankte ihnen die von den Anfängen geübte christologische Auslegung des Alten Testaments, wie etwa die Exegese von Sprichwörter 8. Er übernahm von ihnen die *regula canonica*, nach welcher die göttlichen und die menschlichen Attribute Christi auseinander gehalten werden. Vor allem aber rezipierte er von der Überlieferung des vierten Jahrhunderts das trinitarische Grundprinzip von *theologia* und *oikonomia*. Dessen praktische Anwendung bekam jedoch bei ihm insofern eine neue Bedeutung, als die Auseinandersetzung mit den platonisierenden Intellektuellen seiner Zeit ihn dazu gebracht hatte, das Verhältnis von Geschichte und Glaube neu zu überdenken. Selbst wenn er so wenig wie seine Vorgänger zur klaren Erkenntnis vorstieß, daß die Trinität letztlich im Ostergeheimnis geoffenbart worden ist, erfaßte er dennoch deutlich, daß nur der Glaube an die Auferstehung Christi zur Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes führt.

Das Bestreben Augustins, die *fides catholica* so zu verstehen, wie es vor ihm die *tractatores catholici* getan hatten, half ihm ohne Zweifel, die trinitarische Grundfrage des Verhältnisses von Einheit und Dreiheit klarer zu erfassen. Weil jedoch auch sein theologisches Denken ganz von der Rezeption des nizänischen Glaubens beherrscht war, kam auch er zu dem, was man mit Karl Rahner als Nivellierung der drei göttlichen Personen bezeichnen kann. Das dogmatische Grundaxiom *Omnia opera ad extra communia sunt* wurde auch in seiner Trinitätslehre übermächtig. Mit anderen Worten, das sicher berechnete Anliegen, die *aequalitas personarum* mit dem Glauben an den einen Gott auch begrifflich zu umschreiben, blockierte weitgehend gleichzeitig seinen Zugang zur ganzen Botschaft des Evangeliums. Er besaß nicht mehr die Freiheit eines Origenes. Doch weil auch er sich eingehend mit der Heiligen Schrift beschäftigte, gingen ihm immerhin manche Fenster auf, die anderen Nizänern, wie etwa Johannes Chrysostomus, verschlossen blieben. Das gilt ganz besonders von seiner Pneumatologie, bei der er wie schon zuvor Athanasius, Didymus, die Kappadozier und Ambrosius viel mehr als in der Christologie auf die Bibel angewiesen war.

Was Augustin im Zusammenhang mit den von der Bibel erzählten Gotteserscheinungen oder mit den Geisteserfahrungen der Kirche entwickelte, kann uns darum helfen, die, wie man vielleicht sagen darf, nizänische Reduzierung des Taufglaubens zu überwinden. Der Glaube von Nizäa muß natürlich bleiben. Aber er gleicht den Beton-Strukturen eines Gebäudes. Erst wenn er auch wie das tragende Gerüst eines Baues ausgebaut wird, entsteht aus ihm ein Haus des Glaubens, in dem man auch wohnen kann. Gerade dazu finden wir bei Augustin wertvolle Anstöße. Er kann uns aufzeigen, auf was es ankommt, wenn wir die persönlichen Eigenheiten des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes von der Bibel und auch von der Liturgie her tiefer verstehen wollen. Alles, was er über die Liebe des Vaters, den Gehorsam des einzigen Sohnes, die Gemeinschaft im Heiligen Geiste ausführt, öffnet uns für ein Verständnis des Taufglaubens, das wir in den christlichen Alltag hineinnehmen können. Ganz besonders läßt Augustin uns begreifen, daß wir nur dann im Namen des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes zu beten und leben vermögen, wenn wir von ganzem Herzen an Jesus Christus glauben, der für uns gestorben und auferstanden ist.

„Menschen-Tugenden“ – Eine übersehene Dimension des Menschenrechtsethos?

In der Verfassung, die in der Reihe der unterschiedlichen Menschenrechtserklärungen im ausgehenden 18. Jahrhundert den Anfang gemacht hat, mit deren Kodifizierung sozusagen Pionierarbeit geleistet worden ist, nämlich in der Virginia Bill of Rights (1776), heißt es im Abschnitt 15: „Eine freie Regierung und die Segnungen der Freiheit können einem Volke nur erhalten werden durch strenges Festhalten an der Gerechtigkeit, Mäßigung, Enthaltbarkeit, Sparsamkeit und Tugend und durch häufiges Zurückgreifen auf die Grundprinzipien“¹. Auf den heutigen Zeitgenossen wirkt dieser Passus, ein knapper Tugendkatalog innerhalb einer Menschenrechtskonvention, vermutlich wie ein erratischer Block. Prima facie irritiert es zumindest, wenn es nicht sogleich als sachlich abwegig beurteilt wird, Menschenrechte und Tugenden zusammenbringen zu wollen; ist dies in der Vergangenheit doch einmal geschehen, so scheint schlichtweg ein Versehen im Sinne eines Kategorienfehlers vorzuliegen.

Es nimmt insofern nicht wunder, daß — was einem Ethiker auffallen kann — im polyphonen Diskurs der Gegenwart über die Menschenrechte einer an sich zentralen ethischen Dimension, und zwar der der moralischen Grundhaltungen (= Tugenden), so gut wie keine, wenn nicht sogar überhaupt keine Bedeutung beigemessen wird. Wie kann dieser Befund nun genauerhin erklärt werden? Eine Erklärungsmöglichkeit könnte die sein, daß die Menschenrechte von vornherein als rein rechtliche Ansprüche begriffen werden und daher eine ethische Betrachtung dieser Rechte entweder nicht im Blick ist oder als verfehlt betrachtet wird. Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Position von einem Menschenrechtsethos, spezifischer von menschenrechtlich relevanten Grundhaltungen nicht die Rede sein kann. Aber auch wenn eine ethische Sichtweise der Menschenrechte als notwendig erachtet wird, fällt offensichtlich die tugendethische Dimension aus. Dieses Faktum kann wiederum darin seine Erklärung finden, daß eine Menschenrechtsethik für gewöhnlich dem Bereich der normativen Ethik zugeordnet wird, in der Handlungsprinzipien bzw. institutionelle Regelungen moralisch

¹ Zit. nach W. HEYDELMAYER (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 1972, 56.

bestimmt und begründet werden, und daß deren Entwicklung näherhin der Teildisziplin der Sozialethik als Aufgabe zugedacht wird, da diese Rechte Maßstäbe für die Legitimität politischer Gemeinwesen, Leitkriterien für eine politisch-soziale Humanität enthalten. Demgegenüber ist eine Tugendethik auf einer anderen Ebene als der einer normativen Ethik anzusiedeln und ist ihre Aufmerksamkeit auf die Grundhaltungen von Individuen gerichtet. Vom Typus ihrer Begründung her ist eine Menschenrechtsethik zudem dem Genus einer „right-based-morality“² zuzuordnen, bei dem der Anspruch des Menschen auf etwas das Grunddatum der Argumentation ist und nicht etwa die unbedingte Verpflichtung (das kategorische Sollen) oder das in der freien Selbstbestimmung begründete dauerhafte Wollen bzw. Können; letzteres ist das Grundelement einer Tugendethik. Es dürften Gründe dieser Art sein, warum in der ethischen Diskussion über Menschenrechte tugendethische Überlegungen kaum zu finden sind. An einem generellen Außer-Acht-Lassen der Dimension der Tugenden kann es hingegen nicht liegen, hat doch eine Tugendethik seit einiger Zeit eine Renaissance bzw. Rehabilitierung erfahren³.

Ist nun eine Tugendethik der Menschenrechte prinzipiell fehl am Platz oder wird sie, obgleich an sich notwendig, aus welchen genauen Gründen auch immer einfach übersehen? Gibt es nicht vielleicht doch Argumente dafür, — etwa in Anknüpfung an den angeführten Abschnitt aus der Virginia Bill of Rights, wenngleich in modernisierter Form-, eine derartige Ethik zu entwickeln? Kann es nicht sein, daß ein für den Sektor der Menschenrechte relevanter „Tugendkatalog“ zwar in der Tat innerhalb einer Menschenrechtskonvention deplaziert ist, jedoch durchaus als ein integraler Bestandteil eines Menschenrechts-Ethos zu betrachten ist? Beim Versuch einer systematischen Annäherung an dieses Thema ist es m. E. erforderlich, zunächst drei Grunddimensionen sich vor Augen zu führen und zueinander in Beziehung zu setzen.

1. *Menschen-Rechte – Menschen-Pflichten – Menschen-Tugenden*

Den Ausgangspunkt der Überlegungen bilden selbstredend die Menschenrechte. Unter diesen werden erstens, was die Berechtigten betrifft, solche Ansprüche verstanden, die jedem Menschen als Menschen zuste-

² Vgl. R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge Mass. 1979, 171 f.; J. L. MACKIE, *Can there be a right-based moral theory?*, in: J. WALDRON, (Hg.), *Theories of rights*, Oxford 1984, 168 ff.

³ Vgl. dazu J. SCHUSTER, *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg 1997.

hen. Deren Inanspruchnahme bzw. Schutz kann mithin nicht davon abhängig gemacht werden, welcher Nation, Rasse, Religionsgemeinschaft, politischen Vereinigung, sozialen Schicht, welchem Geschlecht usw. eine Person angehört, welche empirischen Merkmale sie sonst aufweist, welche soziologisch bestimmbare Rolle sie innehat, oder welche „Würdigkeit“ ihr aufgrund ihrer individuell ausgeprägten Persönlichkeit zukommt. Was zweitens die Verpflichteten betrifft, so sind in erster Linie die jeweiligen Staaten die Adressaten, denen die Gewährleistung dieser Rechte obliegt, aber auch infolge der Internationalisierung des Menschenrechtsschutzes die internationale Staatengemeinschaft. Drittens werden dem Inhalt nach durch diese Rechte fundamentale Werte von Individuen geschützt, die für die Ermöglichung des Menschseins (nicht für dessen Glück) konstitutiv sind, die unverzichtbare Voraussetzungen für eine dem Menschen gemäße Entfaltung zum Gegenstand haben. Bedroht wird der Mensch in seinen grundlegenden Existenz- und Entfaltungsmöglichkeiten durch die Übergriffe bzw. das Versagen staatlicher Macht. Viertens handelt es sich bei den Menschenrechten der Art ihrer Verbindlichkeit nach um durch das Recht garantierte und damit einklagbare Ansprüche. Um ihrer Durchsetzbarkeit willen werden sie rechtlich positiviert, bedürfen sie der institutionellen Sicherung durch das Recht.

Werden die Menschenrechte — im Hinblick auf das vierte Bestimmungselement — nicht ausschließlich als ein Rechtsinstitut betrachtet, werden sie mithin ebenfalls als moralisch begründet und wird korrelativ — im Hinblick auf das zweite Bestimmungselement — ihre Realisierung als eine moralische Aufgabe begriffen, dann kann damit die Dimension von Menschenpflichten in den Blick kommen. Mit ihnen werden die moralischen Verantwortlichkeiten von Individuen für die Gewährleistung von Menschenrechten bezeichnet, nicht die entsprechenden Verpflichtungen von sozialen Gebilden, insbesondere des Staates. Näherhin wird im Rahmen einer Ethik der Menschenrechte zum einen die moralische Verpflichtung jedes Individuums geltend gemacht, die jeweiligen Rechte wechselseitig anzuerkennen, bzw. wird in Erinnerung gerufen, daß die Ausübung der Rechte des einen dort ihre Grenzen hat, wo die gleichen Rechte des anderen erheblich beeinträchtigt werden; zum anderen enthält der Hinweis auf Menschenpflichten die Aufforderung an die Berechtigten von Menschenrechten, von den ihnen gewährten Rechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen⁴. Was

⁴ Zur Kategorie der Menschenpflichten und ihren Inhalten vgl. D. WITSCHEN, Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation, erscheint in *ThG* 42 (1999), H. 3.

letzteres betrifft, so entspricht z. B. dem Recht auf Elternschaft die Verpflichtung, für die Pflege und Erziehung der anvertrauten Kinder Sorge zu tragen; den politischen Partizipationsrechten entspricht die Verpflichtung, die Mitwirkungsmöglichkeiten aktiv wahrzunehmen; das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit impliziert, daß die Berechtigten mit ihrer Freiheit verantwortlich umgehen; das Recht auf Pressefreiheit bringt für die Vertreter der Medien u. a. die Verpflichtung mit sich, auf eine wahrheitsgemäße Berichterstattung bedacht zu sein. Menschenrechte sagen etwas darüber aus, worauf die Menschen einen begründeten Anspruch haben; sie lassen jedoch bei der Klasse von Rechten, durch die dem Menschen Gestaltungsmöglichkeiten seines Lebens eröffnet werden, die m.a.W. nicht strikte Verbote zum Gegenstand haben (wie z. B. die, nicht zu foltern, zu versklaven, willkürlich zu verhaften), offen, wie er von diesen Möglichkeiten Gebrauch machen kann bzw. zu machen hat. Der Umgang mit diesen ist in die moralische Verantwortung der Subjekte gestellt.

Von der Kategorie der Menschenpflichten kann ein Bogen geschlagen werden zu der von menschenrechtlich relevanten Grundhaltungen, die hier in Parallelität zu den Komposita „Menschenrechte“ und „Menschenpflichten“ als „Menschen-Tugenden“ bezeichnet seien. Mit letzteren kommt das moralische Subjekt mit seinen Vermögen, m.a.W. mit seinem moralischen Können in den Blick. Das Subjekt macht es sich in freier Entscheidung zur Grundhaltung, im Maße seiner Möglichkeiten sich dauerhaft für die Realisierung der Menschenrechte einzusetzen, anders gesagt: konstant und verlässlich seine Menschenpflichten zu erfüllen. Durch eine ständig eingeübte Praxis entstehen Lebenshaltungen, grundsätzliche Dispositionen der kognitiven und emotionalen Fähigkeiten, die zur Verwirklichung der Menschenrechte qualifizieren; es bildet sich eine vom Ethos der Menschenrechte durchformte Gesamtpersönlichkeit. Die ursprüngliche Freiheit der Entscheidung ist mit der Ausbildung einer Grundhaltung übergegangen in eine Freiheit der Entscheidung. Da Tugenden im allgemeinen sich inhaltlich nach Lebensbereichen bzw. typischen Handlungssituationen differenzieren, so sind mit „Menschen-Tugenden“ Grundhaltungen gemeint, die bezogen auf den Sektor der Menschenrechte von Relevanz sind.

In welchem Verhältnis stehen nun die drei genannten Dimensionen zueinander? In einem der Komplementarität. Es handelt sich um eigenständige Dimensionen, die weder Gegensätze noch Disparates enthalten, mit denen vielmehr verschiedene, sich ergänzende Perspektiven eines Gesamtgefüges zur Sprache gebracht werden. Während bei den Menschenrechten die Berechtigten, deren rechtliche Ansprüche auf etwas im Vordergrund stehen, sind dies bei den Menschenpflichten und

Menschen-Tugenden moralische Verantwortlichkeiten von Individuen. Während bei den Menschenpflichten normative Grundsätze, die Individuen sich zum Maßstab ihres Handelns zu machen haben, im Vordergrund stehen, sind dies bei den Menschen-Tugenden Grundhaltungen von Individuen, deren moralische Charaktere. Menschenrechten korrelieren unter ethischer Rücksicht Menschenpflichten. Jemanden ein Recht auf etwas zuzuerkennen, beinhaltet, einem anderen eine komplementäre Pflicht zuzusprechen, diesen Anspruch anzuerkennen und bei seinen Handlungen oder Unterlassungen zu berücksichtigen. Menschenpflichten korrelieren wiederum unter ethischer Rücksicht Menschen-Tugenden. Für deren Zuordnung gilt in Sonderheit, wie W. K. Frankena im allgemeinen das Verhältnis von normativer und Tugendethik bestimmt hat: „Wir sollten die Moral der Prinzipien und die Moral der Charaktereigenschaften, Handeln und Sein, nicht als rivalisierende Formen der Moral auffassen, zwischen denen es zu entscheiden gilt, sondern als zwei einander ergänzende Aspekte derselben Sache ... Um ein berühmtes Wort Kants abzuwandeln: Prinzipien ohne Eigenschaften sind unvermögend, Eigenschaften ohne Prinzipien blind.“⁵

Daß in der Menschenrechtsdiskussion selten von Menschenpflichten und (so gut wie) gar nicht von Menschen-Tugenden die Rede ist, das hat grundsätzlich, wie aus den vorstehenden Überlegungen leicht zu erkennen ist, seinen Grund darin, daß die primären Adressaten der Menschenrechte, die zu ihrer Verwirklichung (rechtlich) verpflichtet sind, soziale Gebilde, insbesondere die jeweiligen Staaten sind und nicht die Individuen, die mit den Menschenpflichten und Menschen-tugenden in ihrer moralischen Verantwortung angesprochen werden. Wird nun gefragt, warum es denn überhaupt des Hinweises auf die beiden letztgenannten Kategorien bedarf, so hat man sich das generelle Verhältnis von Recht und Moral vor Augen zu führen. Wie das Recht im allgemeinen, so bedarf das Rechtsinstitut der Menschenrechte im besonderen eines zugrundeliegenden Ethos. So dringend und notwendig deren positiv-rechtliche Garantie ist, ohne ein fundierendes Ethos kann ihnen nicht dauerhaft und wirksam Geltung verschafft werden. Ihre rechtliche Positivierung allein garantiert nicht ihre faktische Geltung und Durchsetzung; dazu bedarf es u. a. auch ihrer Verwurzelung in den Maximen der Akteure. Es ist an dieser Stelle an die subsidiäre Aufgabe des Rechts zu erinnern: Es tritt dann in Funktion, wenn das moralische System versagt; dann kommt es mit seinen Sanktionen und Zwangsmitteln zur Anwendung. Es kann jedoch nicht die ursprüngliche Selbstver-

⁵ W. K. FRANKENA, *Analytische Ethik*, München 1972, 84.

ständigkeit des Moralischen, daß dieses oder jenes unbedingt zu tun bzw. dieses oder jenes Unrecht unbedingt zu vermeiden ist, ersetzen. Es ist schlechterdings unmöglich, das von den Menschenrechten Geforderte ausschließlich mit den Mitteln des Rechts durchsetzen zu wollen. Das Gelingen des gesellschaftlichen Zusammenlebens im Alltag beruht auch auf der Bereitschaft jedes einzelnen, jeden anderen in seinen fundamentalen Rechten zu respektieren. Es gilt eine Kultur, ein Ethos der Menschenrechte auszubilden und zu fördern. In diesem Kontext hat dann nicht nur von den Menschenpflichten die Rede zu sein – eine Rede, die sich nahelegt, besteht doch eine notwendige Korrelation von Rechten und Pflichten –, sondern ebenfalls von Menschen-Tugenden. Warum?

a) Ohne eine Habitualisierung in den Subjekten, zumal bei den politischen und gesellschaftlichen Verantwortungsträgern, ist eine dauerhafte und verlässliche Umsetzung der Menschenrechte nicht denkbar. Rechtliche Regelungen und politische Ordnungen „funktionieren“ nicht eo ipso qua Institutionen, sondern bedürfen auch der lebendigen Sinngestaltung mittels eines entsprechenden Ethos der beteiligten Menschen. Rechtliche Ordnungen müssen zumindest mitgetragen werden durch ein öffentlich wirksames Ethos, das sich aus vom Menschenrechts-Codex geprägten Grundeinstellungen der einzelnen aufbaut. Rechtliche Kodifizierungen laufen nämlich ins Leere, wenn sie nicht im moralischen Bewußtsein sowie in der freiwilligen Selbstverpflichtung zumindest der überwiegenden Mehrheit der beteiligten Personen, Gesellschaft und Politik nach menschenrechtlichen Grundsätzen gestalten zu wollen, einen entsprechenden Widerhall finden. (Andererseits ist die umgekehrte Wechselwirkung einer sogenannten „sittenbildenden Kraft des Rechts“ als ein moralpsychologisches und -soziologisches Faktum wohl nicht zu bestreiten.)

b) Das Recht als solches schafft aus sich heraus keine hinreichende Motivation, sich für den Schutz der Menschenrechte einzusetzen. Der Rückgriff auf moralische Grundeinstellungen und auf ein entsprechendes zuhandenes Ethos ist hier unabdingbar; rechtliche Sanktionsmöglichkeiten können zwar als ultima ratio dienen, um potentielle Täter von Menschenrechtsverletzungen abzuhalten, aber nicht eine dauerhafte und allgemeine Gewährleistung dieser Rechte sichern. Das Rechtsinstitut der Menschenrechte ist verwiesen auf das moralische Potential der Individuen, das jenes trägt und vom Sinngehalt her ausfüllt; diese Art von Handlungskompetenz, die aus gelebten Haltungen resultiert, kann nicht rechtlich eingefordert oder erzwungen werden.

c) Der Einsatz für die Menschenrechte hat sich erfahrungsgemäß oftmals in schwerwiegenden Konfliktsituationen zu bewähren. Entspre-

chende Kämpfe sind in der Regel langwierig und mit enormen Mühen verbunden; das Erreichte wird immer wieder von Rückschlägen bedroht. Ohne ein tragendes Fundament in Grundhaltungen können derartige Kämpfe nicht durchgestanden werden.

d) Bei Menschenrechtsverletzungen stehen sich der Staat bzw. seine Organe als Verursacher und Individuen als Opfer gegenüber. Wollen Individuen (bzw. nichtstaatliche Menschenrechtsorganisationen, in denen Einzelne sich zusammenschließen,) sich diesem für gewöhnlich übermächtigen Bedroher der Menschenrechte widersetzen, dann verlangt dies auf ihrer Seite nach gefestigten Grundhaltungen.

e) In präventiver Hinsicht ist zum einen eine „Pädagogik der Menschenrechte“ notwendig, die u. a. dazu zu dienen hat, eine Verwurzelung eines Menschenrechtsethos im Habitus der Subjekte zu ermöglichen und das Können einer sittlich geformten Persönlichkeit zu stärken⁶. Zum anderen haben Bewußtseinsbildung und Öffentlichkeitsarbeit u. a. darauf abzielen, menschenrechtlich relevante Grundeinstellungen zu vermitteln und ein entsprechendes Ethos im politisch-gesellschaftlichen Raum zu fördern. In diesen beiden Kontexten ist allerdings die spezifische Struktur des Erwerbs von Tugenden zu beachten. Denn dieser kann nicht direkt intendiert werden, sondern ergibt sich, um ein bekanntes Bild M. Schelers zu verwenden, „auf dem Rücken der Handlungen“, was hier meint: Indem Personen in jeder geforderten Situation die Werte, die die einzelnen Menschenrechte zum Gegenstand haben, um ihrer selbst willen schützen, erwerben sie damit zugleich auf indirekte Weise die entsprechenden Menschen-Tugenden.

Es lassen sich also gute Gründe für die Beachtung der ethischen Dimension der Menschen-Tugenden anführen, und zwar unter verschiedenen Rücksichten: in präventiver Hinsicht, im Hinblick auf die jeweilige Umsetzung sowie auf den Umgang mit begangenen Menschenrechtsverletzungen. Welche Grundhaltungen sind nun – diese Frage

⁶ Im Arbeitspapier „Die Kirche und die Menschenrechte“ der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ wird die Erziehung zur Förderung und Verteidigung der Menschenrechte, die auch auf die Ausbildung entsprechender Grundhaltungen abzielt, als maßgeblicher Beitrag der Kirche zur Realisierung der Menschenrechte angesehen: „Der Hauptbeitrag der Kirche zur Verwirklichung der Menschenrechte besteht in einem ständigen und eminent praktischen Erziehungsprozeß, zuallererst bei ihren eigenen Gliedern. Sinn dieser Erziehung ist es, den Christen die Würde der menschlichen Person immer mehr bewußt zu machen, ebenso die Bruderschaft unter den Menschen, die Freiheit und Gleichheit, an der alle Menschen teilhaben. Die Kirche bemüht sich vor allem, die Bereitschaft zu wecken und den Willen zu stärken, diese Grundrechte überall im täglichen Leben zu respektieren.“ (Nr. 91, München – Mainz²1977, S. 39).

drängt sich nach einer ersten ansatzweisen allgemeinen Klärung des Ausgangsproblems als nächste auf – der Kategorie der Menschen-Tugenden zuzuordnen? In Anbetracht der Komplexität sowie der Unabgeschlossenheit des Menschenrechtsthemas versteht es sich von selbst, daß an dieser Stelle dazu allenfalls einige fragmentarische bzw. exemplarische Überlegungen angestellt werden können – zumal es m. W. an entsprechenden Vorarbeiten fehlt.

2. Bedeutsame „Menschen-Tugenden“ – Fragmentarische Überlegungen

Um eine Einteilung der unterschiedlichen in Betracht zu ziehenden Grundhaltungen zu ermöglichen, sei hier R. M. Hares Unterscheidung zwischen intrinsischen und instrumentellen Tugenden⁷ aufgegriffen und auf den Bereich der Menschen-Tugenden analog appliziert. Unter intrinsischen Menschen-Tugenden seien – so sei im Sinne einer stipulativen Definition festgesetzt – solche Grundhaltungen verstanden, die unter der Rücksicht des moralischen Könnens der Subjekte integrale Bestandteile eines Menschenrechtsethos sind und die als solche aufgrund ihrer inneren teleologischen Ausrichtung einen direkten Bezug zu den Menschenrechten haben; unter instrumentellen Menschen-Tugenden seien hingegen solche Grundhaltungen verstanden, die – da unspezifischer, weil nicht eindeutig ausgerichtet – nicht eo ipso im Dienst der Verwirklichung der Menschenrechte stehen, dies aber als notwendige Mittel können, wenn die Akteure sich zuvor die intrinsischen Menschen-Tugenden zu eigen gemacht haben.

2.1. Intrinsische „Menschen-Tugenden“

a) Sensibilität für elementares Unrecht als Ursprungshaltung

Ein Erfassen dessen, was Menschenrechte ausmacht, setzt beim Individuum als Ursprungshaltung eine Sensibilität für elementares Unrecht voraus, ein moralisches Sensorium für den leidenden Menschen, leidend deshalb, weil ihm fundamentales Unrecht zugefügt, er in seiner Integrität als Person verletzt wird, ihm elementare Voraussetzungen für eine menschenwürdige Existenz verweigert werden. Das Erleiden-Müssen von gewalttätigen Angriffen auf das Leben und die körperliche Integri-

⁷ Vgl. R. M. HARE, *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*, Frankfurt a. M. 1992, 236 f.

tät sowie auf die Sicherheit, von Unfreiheit, Unterdrückung, Verfolgung und Vertreibung, von Rechtlosigkeit und Willkür, von Intoleranz und Bevormundung, von Diskriminierung und eklatanter Benachteiligung, von sozialer Not u. a. m. löst bei einem mit einem Sinn für Recht und Unrecht ausgestatteten Menschen Empörungen aus; aufgrund seiner verinnerlichten moralischen Grundeinstellungen kann er nicht anders, als daß er sich die Beseitigung bzw. Vermeidung solchen Unrechts im Maße des Möglichen zur Aufgabe macht.

Diese Grundfähigkeit, elementares Unrecht, das von sozialen Gebilden, insbesondere dem Staat und seinen Organen zugefügt wird, existentiell, nicht nur rein verstandesmäßig wahrzunehmen, unabhängig davon, zu welcher Nation oder Rasse die Opfer gehören, welche Weltanschauung sie vertreten, ob sie sich zu einer bestimmten Religion bekennen oder nicht, welcher politischen Überzeugung sie sind, welcher Kultur sie angehören, welchen Geschlechts sie sind, ist nicht ein angeborenes, sondern auszubildendes und weiter zu formendes Vermögen. Dessen Kultivierung kann der Mensch sich bewußt zum Ziel setzen. Dies beinhaltet u. a. auch, sich in die Lage der Opfer versetzen zu können, oder sich die negativen, enorm destruktiven Potentialitäten der Täter, näherhin des Aggressors, des Unterdrückers, des Intoleranten, des Diskriminierenden, des Herrschers, des Egoisten bewußt zu machen, oder für neuartige Gefährdungen menschenwürdiger Existenz wachsam zu sein und ein entsprechendes Gespür zu entwickeln, oder in Anbetracht der erdrückenden Zahl der Menschenrechtsverletzungen weder abzustumpfen noch zu resignieren.

b) Gerechtigkeit als universale „Menschen-Tugend“

Ist die Sensibilität für elementares Unrecht von der Genese her eine notwendige Voraussetzung, um ein Menschenrechtsethos zu entwickeln, was ist dann – diese Frage stellt sich bei einer „deduktiven“ Herangehensweise an unser Thema – der Inbegriff der Menschen-Tugenden selbst? Dies ist meiner Meinung nach die Grundhaltung der Gerechtigkeit, insofern sie als universale, nicht als partikuläre Tugend verstanden wird⁸. In zweifacher Hinsicht ist die Gerechtigkeit die umfassendste

⁸ Zur Unterscheidung zwischen „Gerechtigkeit“ als universalem und partikularem Tugendwort vgl. D. WITSCHEN, Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 1992, 28-47.

und grundlegendste Menschen-Tugend. Zum einen im Blick auf die Adressaten: der gerechte Mensch macht sich die Grundhaltung der Unparteilichkeit bewußt und frei zu eigen und entscheidet sich damit in Anbetracht der konträren ethischen Ur-Alternative dagegen, ausschließlich seine Eigeninteressen zu verfolgen, nur auf sein eigenes Wohl bedacht zu sein. Näherhin nimmt er den Standpunkt des ethischen Universalismus ein, erkennt er also die Gleichheit aller Menschen an unter der Rücksicht, daß jedem Menschen die gleiche Würde als Person, religiös gesprochen: als Gottes Ebenbild zukommt, schließt mithin den partikularistischen Standpunkt aus, dem zufolge Menschen mit bestimmten Merkmalen die Selbstzwecklichkeit und damit die Gleichrangigkeit mit anderen Menschen abgesprochen wird. In der Konsequenz dieser Grundhaltung liegt die Anerkennung der Existenz von Menschenrechten, also von Ansprüchen, die jedem Menschen als Menschen zustehen.

Zum anderen ist die Gerechtigkeit im Blick auf die Inhalte die grundlegendste Menschen-Tugend. Der gerechte Mensch ist sich dessen bewußt, daß jeder Mensch, um mit H. Arendt zu sprechen, „ein Recht, Rechte zu haben“⁹ hat, daß es m. a. W. Menschenrechte gibt. Er erkennt damit an, daß jedem Menschen vorgängig zu allen einzelnen Rechten ein prinzipieller Rechts-Status zukommt, was impliziert, daß jeder Mensch in einer Ordnung des Rechts leben, er Mitglied einer politisch organisierten Gemeinschaft sein kann. Er macht es sich dann zur grundsätzlichen Maxime, fundamentale Rechte anderer, die für ihr Menschsein-Können unverzichtbar sind, zu achten.

Die Menschenrechte enthalten nicht moralische Vollkommenheitsforderungen, nicht ein „Hoch-Ethos“. Unabhängig von individuellen Lebensentwürfen, von persönlichen Idealen orientieren sie darüber, wie das soziale Leben in seinen elementaren Schichten gerecht geregelt werden kann, was die Anerkennung bzw. Achtung jedes Menschen im politisch-gesellschaftlichen Raum fundamental verlangt. Ein Menschenrechtsethos ist ein sektoriales Ethos; es deckt mithin nicht das Gesamt-moralischer Prinzipien und Grundhaltungen ab. Näherhin beinhaltet es im Kern ein Ethos der Gerechtigkeit, dessen, was Menschen elementar einander schulden, und nicht etwa ein Ethos der Barmherzigkeit oder der freiwilligen humanitären Hilfe.

Es ist unmittelbar evident, daß jeder Mensch vor allem anderen auf den Schutz von Leib und Leben, der körperlichen und geistigen Integrität einen Anspruch hat. Wo immer diese Basis-Werte gefährdet sind, ist

⁹ Vgl. H. ARENDT, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: *Die Wandlung* 4 (1949), 754-770.

es die vordringlichste Aufgabe, diese fundierenden Menschenrechte zu gewährleisten. Es hat sich mehr oder weniger eingebürgert, die anderen speziellen Menschenrechte in drei Klassen einzuteilen, und zwar in die der individuellen Freiheits-, der politischen Mitwirkungs- und der sozialen Anspruchsrechte. Jede dieser Klassen verlangt unter der Rücksicht des erforderlichen Ethos nach einer spezifischen Grundhaltung.

c) Toleranz als Grundhaltung bezüglich individueller Freiheitsrechte

Als Freiheitswesen hat der Mensch in mehrfacher Hinsicht ein konstitutives Interesse an einer freien und eigenverantwortlichen Lebensgestaltung; er möchte seinen individuellen Freiheitsraum vor Übergriffen seitens des Staates oder anderer geschützt wissen. So ist ihm an der freien Bildung seines Gewissens und einem Handeln entsprechend seiner Gewissensüberzeugung existentiell gelegen. Über die Annahme oder Ablehnung einer religiösen Weltanschauung möchte er frei entscheiden. Dem religiösen Menschen liegt an einer freien privaten und öffentlichen Ausübung seines Glaubens. Im Rahmen des Möglichen möchte er seine Bewegungsfreiheit, seine Freizügigkeit sowie seine Privatsphäre geschützt wissen; seinen Lebensstand möchte er frei wählen können usw.

Die korrespondierende Grundhaltung im Umgang mit diesen als Menschenrechten verstandenen Ansprüchen der anderen ist die Toleranz. Der tolerante Mensch respektiert die in verschiedenen Lebensbereichen frei gebildeten Überzeugungen der anderen, ohne dabei seinen jeweiligen eigenen Standpunkt aufzugeben; er hat nicht indifferent zu sein oder eine relativistische Grundposition zu vertreten. Er weiß zu unterscheiden zwischen der subjektiven Aufrichtigkeit der anderen bezüglich ihrer Überzeugungen¹⁰ und deren sachlichem Gehalt; erstere achtet er, die Auffassungen hinsichtlich des zweiten muß er nicht teilen. Er erkennt zudem das elementare Interesse der anderen an den verschiedenen Ausformungen einer Handlungsfreiheit an¹¹.

¹⁰ Die maßgebliche Grundhaltung im Umgang mit den eigenen individuellen Freiheitsrechten, insofern diese Grundeinstellungen betreffen, ist im übrigen die der Wahrhaftigkeit. Nur für in subjektivem Ernst und nach reiflicher Auseinandersetzung gebildete Überzeugungen kann eine Person den Schutz individueller Freiheitsrechte in Anspruch nehmen.

¹¹ In der deutschen Sprache fehlt eine treffende Bezeichnung für die Grundhaltung, mit der wir uns dem Wert der Handlungsfreiheit der anderen gegenüber verhalten. Vgl. D. MIETH, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984, 61.

d) Verantwortungsbereitschaft als Grundhaltung bezüglich politischer Mitwirkungsrechte

Durch politische Partizipationsrechte wird dem Menschen ermöglicht, am Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß in politisch-gesellschaftlich bedeutsamen Fragen teilzunehmen und mitzuwirken. Dies beinhaltet u. a., daß er sich frei informieren und seine Meinung äußern, sich frei versammeln und organisieren, an politischen Wahlen in gleicher Weise wie jeder andere teilnehmen kann und ihm der Zugang zu öffentlichen Ämtern offensteht. Auf seiten der Berechtigten bedarf es unter moralischer Rücksicht der grundsätzlichen Bereitschaft, die jeweiligen mit den Rechten verbundenen Verantwortlichkeiten im Maße des Möglichen zu übernehmen, aktiv und produktiv teilzunehmen an einer Gestaltung der Gesellschaft nach menschenrechtlichen Grundsätzen.

e) Gerechtigkeit als partikulare „Menschen-Tugend“

Innerhalb eines Menschenrechtsethos kommt der Grundhaltung der Gerechtigkeit nicht nur deshalb ein zentrales Gewicht zu, weil sie im bereits beschriebenen Sinne der Inbegriff der Menschen-Tugenden ist, sondern ebenfalls aus dem Grunde, weil sie in zwei spezifischen Bereichen der Menschenrechte – nunmehr als partikulare Tugend verstanden – einschlägig ist.

Gerechtigkeit als Grundhaltung in bezug auf Justizrechte

Seit ihren Ursprüngen dienen die Menschenrechte einerseits insbesondere auch dem Schutz der Bürgerinnen und Bürger vor Übergriffen von seiten der Justiz, andererseits sichern sie diesen Wege, um ihre subjektiven Rechte vor Gericht durchsetzen zu können. Als menschenrechtliche Grundsätze wurden u. a. entwickelt: die Gleichheit aller vor dem Gesetz und vor Gericht, der Anspruch aller auf wirksamen Rechtsschutz bei Verstößen gegen ihre Grundrechte, Verbot der willkürlichen Festnahme und des In-Haft-Haltens, das Recht auf den gesetzlichen Richter, auf Gehör sowie auf ein Richten ohne Ansehen der Person, die Unschuldsvermutung bis zum Beweis des Gegenteils in einem gesetzlichen Verfahren, das Rückwirkungsverbot (*nulla poena sine lege*). Die Gewährleistung dieser sog. Justizrechte wird nun nicht allein durch ihre Positivierung als solche gewährleistet; dazu ist auch ein entsprechendes Ethos der jeweiligen Akteure notwendig. Diese haben sich näherhin von der Grundhaltung der Gerechtigkeit bzw. der Fairneß leiten zu las-

sen. Wo diese nicht vorhanden ist, dort geschieht den Betroffenen elementares Unrecht.

Gerechtigkeit als Grundhaltung in bezug auf soziale Anspruchsrechte

Werden bei einer Orientierung über das, was den Codex der Menschenrechte ausmacht, vor allem die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahre 1948 sowie die beiden völkerrechtlich verbindlichen, im Jahre 1966 verabschiedeten und im Jahre 1976 in Kraft getretenen Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen über die bürgerlichen und politischen Rechte sowie über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte als maßgeblich betrachtet, dann zeigt sich, daß diese Rechte nicht nur den Schutz der Individuen vor Übergriffen staatlicher Macht, deren Sicherung von Freiräumen zum Inhalt haben, sondern ebenfalls Ansprüche von Individuen auf bestimmte Leistungen seitens des Staates. Es gilt ebenfalls in sozialer, ökonomischer und kultureller Hinsicht die elementaren Bedingungen für ein Menschsein-Können zu gewährleisten; materiale Chancengleichheit ist ebenso sicherzustellen wie eine formal-gleiche Freiheit. Zu den Anspruchsrechten gehören das Recht auf Befriedigung der Grundbedürfnisse nach Nahrung, Kleidung, Wohnung und medizinischer Grundversorgung, das Recht auf soziale Sicherheit in Notlagen wie Krankheit, Invalidität und Arbeitslosigkeit, das Recht auf Arbeit und faire Arbeitsbedingungen, das Recht auf eine elementare Bildung und Teilnahme am kulturellen Leben. Die Sicherung dieser Rechte ist geschuldet, Rechtspflicht; sie ist nicht etwa Angelegenheit der freiwilligen Hilfe. Das entsprechende Ethos hat mithin von einer prinzipiellen Entschiedenheit zur Gerechtigkeit geprägt zu sein.

2.2. Instrumentelle „Menschen-Tugenden“

Außer den intrinsischen Menschen-Tugenden der genannten Art sind weitere Grundhaltungen vonnöten, die bei der Realisierung der Menschenrechte als Instrumentarien dienen; einige wenige Beispiele seien stichwortartig angeführt.

Wer Menschenrechte umsetzen will, der wird sich u. a. um die Grundhaltung bemühen, die traditionell als Kardinaltugend der Klugheit bezeichnet wird. Dies meint hier, daß er ein praktisches Urteilsvermögen zu erlangen versucht, indem er sich sachkundig macht bezüglich der jeweiligen situativen Gegebenheiten, die für die Durchsetzung der einzelnen Menschenrechte relevant sind, seien diese etwa von empiri-

scher (politischer, soziologischer, ökonomischer, psychologischer) oder juristischer Art, oder indem er sich von ausgewiesenen Sachverständigen raten oder sich lernbereit durch negative Erfahrungen in seinen Überzeugungen korrigieren läßt. Der in diesem Sinne „kluge“ Mensch ist sich dessen bewußt, daß allein der gute Wille oder die emotionale Betroffenheit nicht ausreichen, sondern ebenfalls – ethisch gesprochen – eine umfassende Gewissensbildung, die ein sorgfältiges und umsichtiges Sich-Informieren sowie einen Realitätssinn voraussetzt, erforderlich ist.

Wer Menschenrechte durchsetzen will, der braucht ferner oftmals die Haltung der Zivilcourage. Erheblichen Mut hat nämlich der aufzubringen, der sich den Mächtigen, die die Menschenrechtsverletzungen verursachen, widersetzen will. Nicht selten hat er empfindliche persönliche Opfer zu bringen, gravierende Nachteile bzw. Risiken in Kauf zu nehmen. Eine ausgeprägte Charakterstärke ist gefragt, wo einzelne aus der Masse hervortreten, um dem menschenverachtenden Handeln von Machthabern Einhalt zu gebieten versuchen. Die Umsetzung der Menschenrechte ist des öfteren langwierig, zahlreiche Widerstände und Rückschläge sind zu überwinden. Ohne eine Grundeinstellung wie einen ausdauernden Durchhaltewillen kann diese daher nicht gelingen. Der „nüchterne“ Mensch ist sich zudem seiner begrenzten Möglichkeiten beim Einsatz für die Menschenrechte bewußt. Der gelassene Mensch weiß auch ein fragmentarisches Erreichen der gesteckten Ziele zu schätzen; er läßt sich trotz aller Hindernisse bei der Durchsetzung der Menschenrechte nicht völlig entmutigen.

Wenngleich verschiedene Klassen von Menschen-Tugenden sich unterscheiden lassen, so sind sie doch untereinander untrennbar miteinander verbunden. Unter Rückgriff auf ein Stichwort aus der moraltheologischen Tradition, die ihrerseits in diesem Punkt von einem stoischen Lehrstück inspiriert worden ist, nämlich auf das der „Solidarität der Tugenden“ kann hier spezifischer von einer „Solidarität der Menschen-Tugenden“ gesprochen werden. Es wäre inkonsequent, würde jemand sich z. B. wohl die Tugend der Gerechtigkeit, aber nicht die der Toleranz zu eigen machen wollen. Die einzelnen Menschen-Tugenden sind als Ausdifferenzierungen und Entfaltungen der grundlegenden Einstellung der Achtung der Würde jedes Menschen zu begreifen. Sie bilden insofern eine Sinneinheit, die eine Selektion welcher Art auch immer nicht zuläßt. In der Menschenrechtsdiskussion ist dieser Gedanke auch insofern präsent, als diesen Rechten das Merkmal der Unteilbarkeit zugeschrieben wird.¹²

¹² Vgl. dazu D. WITSCHEN, All Human Rights for All. Zur Unteilbarkeit der Menschenrechte. in: *FZPhTh* 43 (1996), 350-367, bes. 354-356.

3. *Resümee*

Der kurze, ausschnittshafte Blick auf einige gewichtige Menschen-Tugenden – mit ihm sollte nicht mehr als ein erster skizzenhafter Eindruck davon vermittelt werden, was es mit ihnen konkret auf sich hat – dürfte bereits erkennen lassen, daß es sich bei ihnen um aus allgemeinen Tugendethiken vertraute Grundhaltungen handelt. Mag auch die Idee von Menschen-Tugenden, also von Grundhaltungen, die für den Sektor der Menschenrechte von Relevanz sind, ungewohnt sein bzw. klingen, der Sache nach sind diese Grundeinstellungen altbekannt, ohne daß sie allerdings als für den Bereich dieser Rechte wichtige Grundhaltungen herausgestellt zu werden pflegen. Sobald die Menschenrechte unter einer ethischen Perspektive betrachtet werden, genauerhin unter der Rücksicht, bei der die moralischen Verantwortlichkeiten von Individuen für die Implementierung dieser Rechte in den Blick kommen, hat auch – dem Inhalt nach, nicht terminologisch – von den Menschen-Tugenden als etwas eher Selbstverständlichem die Rede zu sein. Denn aus ihnen baut sich, wie gesehen, ein Menschenrechtsethos auf, das für eine dauerhafte Gewährleistung dieser Rechte eine notwendige, wenn auch keineswegs zureichende Bedingung darstellt. Aktuell mögen sie, weil anderes im Vordergrund steht, übersehen werden. Bei einer systematischen Entfaltung einer Menschenrechtsethik ist ihnen jedoch in jedem Fall der Platz eines integralen Bestandteils einzuräumen, sie bilden eine Kategorie *sui generis* im Gefüge eines Menschenrechtsethos.

Religion in einer säkularisierten Gesellschaft oder der pilgernde Mensch*

Wenn wir auf unsere europäische Gesellschaft schauen, dürfen wir uns darüber einig sein: Die Religion, bzw. die religiöse Auffassung von der menschlichen Existenz, so wie zum Beispiel die des Christentums, ist immer weniger maßgebend für die Werte, die Ethik, die Vorstellungen des gesellschaftlichen sowie des individuellen Lebens. Die Gesetzgebung, die Lebensziele verwirklichen sich zumeist ohne Bezug auf eine religiöse Botschaft. Einige meinen sogar, daß die „Religion“ keine allgemeine Verbindlichkeit in bezug auf Werte haben könne; sie beziehe sich nur auf die persönliche, mehr oder weniger ästhetische Lebenserfahrung. Religion ist Entscheidung des einzelnen. Ich darf also von dieser Meinung ausgehen, ohne sie weiter begründen zu müssen.

Die Situation kann allerdings von Land zu Land verschieden sein. So sind zum Beispiel in Deutschland, im Gegensatz zu Frankreich, die Kirchen anerkannte Partner der Gesellschaft und deren Gliederungen. Aber die Forderungen der Kirche und ihrer Werte werden kaum noch in Betracht gezogen, und ihr Wirken und ihr Engagement werden nur noch als bremsende Kraft im Entwicklungsprozeß der modernen Gesellschaft angesehen, mit Ausnahme des sozialen Bereichs. Man könnte zahlreiche Beispiele anführen. Im Grunde bietet die Botschaft des Christentums kaum noch eine Anregung zur gegenwärtigen Gliederung und Zielsetzung der Gesellschaft. Sie gehört zwar eindeutig zu unserer Vergangenheit, trägt aber das nicht mehr, was heute als Kultur angesehen wird, das heißt, was ihr Werden und die Zukunft betrifft. Vielleicht dürfen wir sogar von einem Wendepunkt in der europäischen Geschichte sprechen, insofern das Christentum nicht mehr für allgemeine Werte maßgebend ist. Christentum ist Sache von Minderheiten.

Mit dieser Feststellung sind wir dazu herausgefordert, eine der schwierigsten Fragen auf uns zukommen zu lassen: Wie kann ich diesen Bereich deuten, was läßt sich daraus schlußfolgern? Die einfachste, oberflächlichste, viel zu schnell formulierte Antwort wäre die folgende: Europa bildet in diesem Bereich eine Ausnahme, die als Sonderfall und nicht als Zukunftsmodell zu verstehen ist. Unsere unsichere Lage wäre dann nichts weiter als eine vorläufige Sackgasse, die in die Postmoderne einmündet. Also abwarten und wach bleiben.

* Referat, das bei einem Symposium zum Thema „Die Herausforderung der Theologie durch das säkulare Denken“ — veranstaltet von der Theologischen Fakultät Trier und dem Centre Autonome d'Enseignement de Pédagogie Religieuse an der Universität Metz — in Trier am 29. 1. 1999 gehalten wurde.

Sollte es eine Postmoderne geben, dieser Begriff ist aber sehr umstritten, dann heißt es nicht, daß wir aus der Moderne entlassen sind, sondern daß diese Moderne sich in unserem Denken und Handeln eingewurzelt hat und jetzt die eigentliche Dynamik der Geschichte, der europäischen Kultur schafft.

Die Moderne gehört zu unserer Gegenwart und bildet die Grundlage unseres Daseins. Und diese Moderne fordert die Religion dazu auf, sich umzustellen. Es ist uns nicht leicht, das anzunehmen, da wir einfach vergessen hatten, daß alles, was Religion betrifft, auch im Wandel der Zeit steht. Das metaphysische Denken hat uns so tief geprägt, daß wir uns das Göttliche nur als unveränderlich vorstellen können. Ich sage ausdrücklich „vorstellen“ und schließe hier die Natur des Göttlichen aus. Eine solche Auffassung geht davon aus, daß das Vorstellen des Göttlichen sowie die Beziehung zum Göttlichen nicht unter dem Gesetz des Vergänglichen, des Veränderlichen steht, daß im Grunde der Rahmen des Religiösen nicht mehr zum Geschichtlichen gehört oder sogar eine eigene Tradition bildet.

Ich darf darauf aufmerksam machen, daß diese metaphysische Vorstellung für das menschliche Schicksal eine Teillösung schafft. Deshalb kann Religion nicht als Nebensache betrachtet werden. Sie hat sogar eine bestimmte Anziehungskraft. Eine nicht im Werden der Geschichte wirkende Beziehung zum Göttlichen hebt das sterbliche Schicksal des Menschen auf.

Der Unveränderlichkeit des Religiösen folgt die Unsterblichkeit der Seele. Diese großartige Auffassung hat jahrhundertlang die Grundlage unserer europäischen Kultur, das Beste und das Schönste unserer Vergangenheit erzeugt. Nicht zu übersehen ist, daß solch eine Vorstellung das Geschichtliche nicht als Grundzug des Menschlichen annimmt. In einem metaphysisch festgelegten Lebensraum ist Geschichte Entwicklung einer vorherbestimmenden Potenz und nicht Schicksal eines Werdens, dessen Ziel nie eindeutig klar sein kann.

Indem der Mensch sich als Vernunftwesen versteht, wird das Leibliche als Nichtmenschliches ausgeklammert bzw. verdammt. So steht bei Plato der Philosophos, welcher die Sophia sucht und liebt — das sollte die Aufgabe eines jeden sein, um sich als Mensch verwirklichen zu können —, im Gegensatz zum Philosomatos, welcher den Leib und alles, was das Leibliche betrifft, liebt. Weil er alles auf das Vergängliche setzt, ist er nicht in der Lage, das Menschliche zu vollziehen. Mit dieser Opposition kann man in gewisser Weise den Übergang von einer metaphysischen Weltanschauung zur Moderne charakterisieren, eine Moderne, die das Menschliche als geschichtliches Werden betrachtet und es als historisches Ergebnis interpretiert.

Hiermit möchte ich nur den kulturellen Umbruch der modernen Zeiten erwähnen, ohne ihn weiter begründen und analysieren zu können, einen Umbruch, von dem ich behaupten darf, daß er immer noch im Gange ist, d. h. daß er noch weitere unerwartete Folgen im Denken, im Anschauen, im Fühlen sowie im Handeln und Hoffen der Menschen haben wird. Dieser Umbruch zwingt uns zum Umdenken.

Die Moderne interpretiert das menschliche Dasein als historisches Ergebnis. Aus dieser geschichtlichen Hermeneutik folgt, daß Religion sich im Werden der Zeit entwickelt. Diese Hermeneutik geht vom gläubigen Subjekt aus und

behauptet, daß Religion primär einen Zustand des Menschen betrifft. So kann sie nicht mehr den im voraus festgelegten Rahmen des menschlichen Schicksals anbieten, als ob sie das Alpha und Omega der menschlichen Existenz wäre, die allgemeine Quelle der vorausbestimmten Werte. Da sie der Sphäre des Geschichtlichen angehört, ist sie gleichzeitig dem Historischen unterworfen. Eine von Offenbarung geprägte Religion, wie die christliche, ist zu einer Hermeneutik des Geschichtlichen herausgefordert. Die historische Gestalt des Jesus von Nazareth kann der Leitfaden eines solchen Umdenkens werden. Wenn das Christentum von der Inkarnation und nicht von einem allgemeinen Theismus ausgeht, dürfte ein Weg gefunden werden, um die christliche Botschaft in der Moderne einzuwurzeln.

Religion wird zwar nicht verneint, kann allerdings nicht mehr als das Bestimmende betrachtet werden, da sie selbst bestimmt werden muß. In dieser Umwertung wird Religion, einst Maßstab für die Werte, selbst ein bestimmter Wert, zu dem der einzelne sich zu bekennen hat. Diese Umstellung ist Folge der Moderne, also Faktum unserer Kultur, in der die Religion zu wirken hat.

Mit dem italienischen Philosophen Gianni Vattimo darf ich also die Moderne als Säkularisierung definieren. Die Säkularisierung bestimmt das Wesen der Moderne, behauptet er wiederholt. Er meint damit, daß der Wendepunkt zur Moderne darin besteht, daß sie sich zu einer „schwachen Ontologie“ entwickelt. Der moderne Mensch ist dazu gezwungen, sich in einen Schicksalsprozeß verwickelt zu sehen, der sein Dasein nie definitiv, endgültig bestimmen kann, da die menschliche Existenz sich in einem unbestimmten historischen Werden abspielt. Die Veränderlichkeit, die Fragwürdigkeit, die Zerbrechlichkeit beschreiben den unsicheren Weg des menschlichen Wandels. In diesem Bereich ist der Unterschied zu einer metaphysischen Ontologie deutlich festzustellen. Bei Aristoteles impliziert die Ontologie immer einen Bezug zu dem, was er „höchstes Wesen“ nennt. Deshalb entwickelt diese Ontologie, also dieser Seinsdiskurs, unmittelbar auch eine Theologie, d. h. einen Gottesdiskurs. In dieser großartigen Umrahmung spielt sich das menschliche Schicksal ab. Hier ist von vornherein alles festgelegt, da das höchste Wesen Werden und Tun des Menschen abgrenzt und gleichzeitig bewertet. In dieser Auffassung hat Religion die Aufgabe, eine Rückbindung (*religare*) zum höchsten Wesen zu schaffen.

Mit Vattimo darf ich behaupten, daß die Moderne ein Umdenken dieser metaphysischen Weltanschauung bedeutet. Das Schicksal des Menschen spielt sich primär im historisch unbestimmten Werden ab, das sich als Geschichte ergibt. Die ontologische Rückbindung grenzt nicht von vornherein das menschliche Tun ab. Der Begriff „Säkularisierung“ kennzeichnet diesen Prozeß der Verabschiedung einer ontologisch festgelegten Auffassung, den Prozeß, der mit der Aufklärung angefangen hat und der die Selbstbestimmung des Menschen anzielte.

Diese Verabschiedung darf nicht negativ interpretiert werden, als wäre sie eine bloß aggressive Umstellung bzw. Umwertung. Sie ist im Grunde die unverzichtbare Voraussetzung, um der Selbstbestimmung des Menschen Raum zu schaffen. Solange der Mensch sich als abhängiges Wesen versteht, in welchem Bereich auch immer, wird er in einem unmündigen Zustand leben. Soll die Auf-

klärung der Abschied aus dieser Unmündigkeit sein, wie Kant es behauptet, dann schließt dieses Ziel die Abschaffung einer ontologischen Abhängigkeit ein. Sonst könnte keine echte Freiheit Boden gewinnen, um das selbstbestimmte Humanum verwirklichen zu können.

Der französische Soziologe und Anthropologe Marcel Gauchet bezeichnet diesen Übergang zur Moderne als „Verabschiedung der Religion“ (*sortie de la religion*). Er vertritt die Meinung, in einer von der Moderne beeinflussten Gesellschaft könne die Religion nicht mehr die Aufgabe haben, die Werte dieser Gesellschaft zu bestimmen. Das bedeute aber in keinem Fall, daß damit das Religiöse abgeschafft wird oder vergeht, sondern daß es sich auf den persönlichen Bereich des einzelnen beschränkt. Damit verliert die Religion nicht an Bedeutung, sie muß sich nur auf den Bereich des Persönlichen beschränken und umstellen und der Demokratie die Aufgabe lassen, das Gesellschaftliche zu prägen.

Wir treffen hier, meiner Meinung nach, den Kernpunkt des Säkularisierungsprozesses, welcher den einzelnen zur Freiheit auffordert, sich selbst bestimmen zu dürfen, d. h. seine eigenen Werte, auch in Beziehung zum Göttlichen, selbst zu formulieren. Moderne kann also nicht mit Laxheit gleichgesetzt werden; sie erfordert im Gegenteil Verantwortung und verlangt Mut zur Selbstbehauptung. Das menschliche Dasein ist keine festgelegte Tatsache, die sich nur zu entwickeln hätte. Die menschliche Existenz hat sich im Sturm des Werdens zu verwirklichen, hat sich im Laufe einer Geschichte zu vollziehen. In der Forderung der Aufklärung, sich aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien, ist ein Weg angebahnt worden, von dem man sagen darf, daß der Mensch nun für sein Schicksal selbst verantwortlich wird. Die Freiheit ist uns gegeben, d. h. sie hat diese Verantwortung, das Werden der Existenz zu bewerten, anstatt es nur einfach zu erfahren. Wir machen uns verantwortlich, indem wir uns nicht vom Leben tragen lassen, also uns leben lassen, sondern dieses Leben zu einem Ziel führen. Als etwas Werdendes hat sich das menschliche Dasein zu verwirklichen, im Bereich der biologischen Kräfte, der unbewußten Impulse, aber auch in bezug zum Ich, zum Subjekt, was Nietzsche mit „Verlichlichung“ meint. Der Selbstbestimmungsprozeß ist also nichts anderes als die Bemühung, ein Da-sein zum Ich-sein umzuschaffen, umzuwandeln.

Hat der Mensch die Freiheit, sich im Laufe einer Geschichte, seiner eigenen Geschichte zu vollziehen, dann muß gefragt werden: wozu diese Freiheit, wohin mit diesem Werden? Soll dieses Werden ein endloses Weltgeschehen sein, in der Art, wie Nietzsche sich die ewige Wiederkunft des Gleichen vorstellt? Ist das Geschichtliche ein endloses Rennen und Ringen, als ob das Werden von Natur aus kein echtes Ziel in sich haben könnte? Dann ergibt sich aus einer solchen, von vielen Zeitgenossen vertretenen Auffassung, daß der einzelne Mensch keine wahre Zukunft hat: Er lebt in einer sich wiederholenden Gegenwart und erlebt sich als Konsummensch in einer von ihm geglaubten ewigen Gegenwart. Der Begriff „Konsummensch“ ist nicht nur wirtschaftlich zu verstehen. Hier steht eine Anthropologie auf dem Spiel.

Dieser Aspekt darf nicht übersehen werden, da er unsere heutige Mentalität wirtschaftlich und anthropologisch prägt und ein entscheidendes Moment unse-

res gesellschaftlichen Lebens bildet: Der moderne Mensch sieht für sich kaum noch eine Zukunft im Sinne einer Eschatologie. Er versucht einfach, sein Leben im Hier und Jetzt zu gestalten, und erhofft sich im Grunde keine andere Zukunft als ein Fortdauern. Von da aus ist das Tragische der Moderne zu verstehen. In diesem sehr unsicheren Zustand kann eine religiöse Weltauffassung eine ganz andere Stimmung schaffen, indem die Geschichte als gezieltes Werden betrachtet wird. Um die Geschichte in eschatologischer Sicht erfassen zu können, ist eine religiöse Rückbindung unabdingbar. Das Ende der Geschichte kann nicht die Geschichte selbst sein, wie Hegel es schon angedeutet hat. Das Ende der Geschichte liegt außerhalb des Geschichtlichen. Dieses Außerhalb fordert ein Anderes, das über das Weltliche sowie das Menschliche hinausgeht. Die Religion hat eben die spezifische Aufgabe, dem Menschen den Rahmen dieses anderen, d. h. des Göttlichen darzustellen, ihm die Möglichkeit zu bieten, diesen Raum bewohnen zu können.

Im Zeitalter der Moderne gewinnt die Religion den Vorteil, eine hoffnungsvolle Gestaltung des einzelnen Daseins zu schaffen. Säkularisierung begründet keine Privatisierung der Religion; sie fordert, im Gegenteil, den einzelnen Menschen auf, sich mit dem Religiösen persönlich zu beschäftigen und seine vergängliche Existenz in der Rückbindung an ein Anderes zu deuten. So sehe ich die Hauptaufgabe der Religion in einer säkularisierten Gesellschaft darin, aus dem Menschen, der sich immer nur als Werdenden sieht, einen pilgernden Wanderer zum Ewigen, zum Endgültigen zu machen. Mit dieser schlichten Feststellung möchte ich aber die zahlreichen Schwierigkeiten nicht übersehen, die sich ergeben, wenn das Theoretische in das Praktische übersetzt werden soll. Weiterdenken ist also immer noch angesagt.

Was Religion angeht, liegt in der Moderne, im Bereich des einzelnen. Sie untersteht seiner freien Entscheidung. Insofern kann Religion nicht mehr als Entfremdung des Menschlichen, negativ dargestellt werden. Im Gegenteil, der Mensch bestimmt sich, indem er sich religiös entscheidet. In dieser religiösen Selbstbestimmung entlädt er sich aller Endlichkeit. In der religiösen Darstellung ist eine Möglichkeit angeboten, ein Unbeschränktes, ein Unendliches anzustreben. Mit Hegel darf sogar von einer Notwendigkeit der Religion gesprochen werden, da es um die Abschaffung des Bösen geht. Das Zerbrechliche, das Sterbliche, das Böse im allgemeinen sind in den Prozeß der Selbstbestimmung einbezogen und im Göttlichen überwunden. Die anthropologische Aufgabe der Religion besteht eben darin, das Böse bewältigen zu können. Solange der Mensch mit dem Bösen zu kämpfen hat, wird er sich auch religiös bestimmen müssen.

Bleibt aber eine dringende Frage, mit der ich schließen möchte: Sind die Kirchen bzw. die Konfessionen Vermittlungspartner dieser religiösen Selbstbestimmung und in welcher Weise? Und sollte sich das Religiöse grundsätzlich nur im Bereich des einzelnen abspielen, was für Aufgaben fielen dann der Kirche zu?

Zwei Marienikonen – Geschichte und theologische Aussage

Im April 1998 konnte ich auf dem internationalen „Ikonenmarkt“ zwei Marienikonen entdecken, die von ihrer Geschichte wie von ihrer theologischen Aussage her von Bedeutung sind: Die russische Ikone der „Muttergottes von der Moldau“ – „Moldawszkaja“ – aus dem 17. Jh. auf der Antiquitätenmesse zu Breda in den Niederlanden (Galerie Toth, Amsterdam) sowie die italogriechische Ikone der „Muttergottes von der Tröstung“ – „Madre della Consolazione“ – aus dem Anfang des 17. Jh. in der Galerie Arete in Zürichs Altstadt.

1. „Die Muttergottes von Moldau“ – „Moldawszkaja“

Der Typ, sehr selten in Museen und Privatsammlungen auftauchend¹, wird in der Literatur vor allem von Ivan Bentchev² und Ioann B. Sirota³ mehr oder weniger ausführlich beschrieben. Boris Rothmund nennt diesen Typ in seinem „Handbuch der Ikonkunst“ (3. Auflage, Autenried 1985) nicht. Ebenso vergebens sucht man Nennung und Deutung in dem sehr guten Führer durch das Ikonenmuseum in Recklinghausen aus der Feder von Custodin Eva Haustein-Bartsch, erschienen 1995. Ioann B. Sirota weiß zu ihrem Namen auch die Bezeichnung hinzuzufügen: „Die Aufblühende“. Nach ihm wurde diese Ikone zunächst in der moldauischen Stadt Sučava (= Suceava) im Spaso-Nikola'evskij-Kloster verehrt; daher ist sie auch unter dem Namen „Gottesmutter von Suceava“, also „Bogomater Sucaevskaja“ bekannt.⁴ Sowohl bei Sirota⁵ wie auch bei Bentchev⁶ wird der Festtag dieser Ikone mit dem 13. März benannt. Bentchev bringt diesen Typ mit Berufung auf N. P. Lichatschew und N. P. Kondakow noch in Verbindung mit der Akidimskaja-Antiochijskaja wie mit der Wsygranie.⁷

Nun ganz konkret zu der am 8. April 1998 bei Tóth auf der Messe in Breda erworbenen Ikone dieses seltenen Typs. Kurze Zeit vor dieser Messe war

¹ Der Typ ist weder im Ikonenmuseum zu Recklinghausen noch im Ikonenmuseum von Schloß Autenried bei Günzburg an der Donau anzutreffen.

² I. BENTCHEV: Handbuch der Muttergottesikonen Rußlands, Bonn 1985, 65.

³ I. B. SIROTA: Ikonographie der Gottesmutter, Würzburg 1992, 97, Abb. 159/25.

⁴ I. B. SIROTA: a.a.O., 97.

⁵ I. B. SIROTA: a.a.O., 123.

⁶ I. BENTCHEV: a.a.O., 65.

⁷ I. BENTCHEV: a.a.O., 65.

sie bereits auf der berühmten Antiquitätenmesse zu Maastricht vorgestellt.⁸ Sie verkörpert alle Bildelemente, die diesem Marienikontyp angehören. Ihre Maße sind 32 x 29 cm. Die Silberhülle, die sich wie ein kostbarer Rahmen um die Bildtafel legt, bewirkt, daß das Glaubensgeheimnis der Aussage dieser Ikone umso kostbarer irgendwie verhüllt und zugleich doch wiederum bis zu einem gewissen Grade enthüllt erscheint.

Mariens Gesichtsausdruck ist sehr ernst gezeichnet, wenn nicht sogar von tiefer Trauer erfüllt. Zwar findet sich der ernste Ausdruck der Gottesmutter, der Theotokos, allüberall; jedoch will gerade hier erscheinen, als sei er ganz besonders in dieser Art betont. Der Betrachter mag vielleicht ahnen: Hier handelt es sich womöglich gar um eine zumindest indirekte Passionsikone. Zwar legt Maria ihre Rechte gebieterisch auf die Weltkugel, die durch Sterne, Sonne und Mund geziert ist. Ein merkwürdiges Band legt sich über diese Weltkugel, ziert sie gleichsam oder hält sie zusammen. Trotzdem mag es gar nicht so scheinen, als wäre diese Theotokos in die Pose einer Himmelskönigin erhoben und zur Weltenherrscherin bestellt. Nein. So kann man diese Maria nicht interpretieren. Schon gar nicht, wenn man seine Augen auf den Christusknaben in ihren Händen fallen läßt. Was ist so eigenartig an ihm, und was läßt dann das entsprechende Licht auch auf seine Mutter fallen? Das Eigenartige an ihm ist doch wohl, daß er als Kind fast nackt erscheint. Und das Höschen, das ihm angelegt ist, hat symbolischen Charakter: Es ist nichts anderes als der Lendenschurz des erwachsenen Jesus am Kreuzesholz von Golgotha. Der kleine Jesusknabe hier weist somit bereits jetzt auf den erlösenden Kreuzestod in der Zukunft. Es erscheint ihm darob Furcht und Schrecken zu packen, er greift nach seiner Mutter und hält sich an ihr fest. In der linken oberen Ecke entdeckt der Betrachter den heiligen Josef, den Nährvater Jesu. Er scheint einen Stab zu tragen. Vor ihm baut sich eine Mauerarchitektur auf, die von Goldstrichen belegt ist. Eine Art Assist liegt hier offenkundig vor, der auf das Transzendente der gesamten Szene hinweist. In der rechten Bildecke wird man eines Engels gewahr, der den Passionscharakter der Ikone nochmals unterstreicht. Es ist wohl der Erzengel Gabriel, der in der Linken einen Becher hält, während seine Rechte einen Stab oder eine Lanze trägt. Der Kelch in Gabriels Händen verweist sicher auf den Leidenskelch, den einst der erwachsene Christus zu trinken haben wird. Gabriel ist in ein Diakonengewand gehüllt, man sieht die Stola unter seinem Mantel hervorleuchten. Auch dieser Engel ist hinter eine Mauerarchitektur gestellt, die wiederum, wie bei Josef, mit goldenen Fäden-Assist überzogen erscheint. Auf diesem Mauerteil findet sich aber noch zusätzlich eine kleine Öffnung, die vielleicht sogar an eine Grabesöffnung denken läßt. Von großer Bedeutung für die Grundaussage dieser Ikone ist aber noch die rechte, untere Bildecke. Hier sehen wir ganz eindeutig den Schädel des ersten Adam in einer ganz dunklen Höhle. Diesen Schädel umzingelt eine Schlange, wohl die Schlange Satans, die Schlange der Verführung. Und jetzt können wir von der Zentralaussage der Ikone sprechen: Christus, der Knabe, erscheint bereits in

⁸ Ausstellungskatalog von Maastricht (Tefaf Maastricht 1998), 304 (Abb.).

seiner Kindheit als der zweite Adam, der schon durch seine Geburt und Kindheit das Erlösungswerk beginnt, das einst in Kreuz und Auferstehung seinen Höhepunkt finden wird. Maria nun wird in diesem Zusammenhang zur beginnenden Schmerzensmutter, zur Passionsmutter bereits in den jungen Jahren ihres Sohnes Jesus Christus.⁹

Schließlich wird der indirekte Passionscharakter dieser Ikone noch unterstrichen durch den Grundton des Bildes: Dieser ist geprägt durch die gleichsam ineinander übergehenden Farben von Dunkelgrün, Rötlich-Braun, das einen zarten Schimmer von Gold an sich hat. Man könnte daher auch sagen: Die Passion des Gottessohnes kündigt sich hier bereits an, wobei eben gerade das Göttliche an ihm durch das schon genannte Bildelement des Assist zum Ausdruck gebracht erscheint.

2. Die Muttergottes: „Madre della Consolazione“

Der Typ dieser Marienikone ist das klassische Beispiel schlechthin für die Verbindung von Ost und West in einer Ikone. Wahrscheinlich ist er „in Venedig unter dem Einfluß kretischer Ikonenmaler im späten 14. Jahrhundert entstanden“.¹⁰ Etwas später sieht Boris Rothemund unter Mitarbeit von Jakobus Puckett, A. Rahmer und E. Trenkle die Entstehungszeit dieses Typs und bemerkt dazu ausführlicher: „Das Urbild ist ein Gemälde von Antoniazio Romano (eigentlich Antoniazio di Aquilo, tätig von 1468–1508 in Rom), das sich zu Rom in einer Mauer in der Nähe der Kirche S. Maria della Grazia auf dem Kapitol befand. Unter dem Datum 26. Juni 1470 wird von zahlreichen Wundern berichtet. Daraufhin wurde für das Muttergottesgild eine neue Kirche mit dem Titel Madre della Consolazione gebaut.“¹¹ Schließlich fügen die genannten Autoren noch hinzu: „Die wunderbaren Ereignisse vom 26. Juni 1470 haben dem Antoniazobild zur Popularität verholfen, denn in der Folgezeit wurde das Thema außerordentlich zahlreich nachgemalt. Unter der Bezeichnung des Kirchennames Madre della Consolazione wird das Motiv in der Kunstgeschichte geführt. Besonders die Madonnieri nahmen sich des Sujets an, so daß es neben der Muttergottes Amolyntos zum meistgemalten Motiv dieser Ateliers wurde.“¹² Boris Rothemund bemerkt schließlich in seinem großen Handbuch zur Ikonenkunst: „Ein typisches Madonnero-Sujet, das zu Tausenden vom späten 15. Jh. bis ins 18. Jh. angefertigt wurde.“¹³

⁹ Vgl. E. SAUSER: Das Leiden Christi in der Ostkirche, in: TThZ 94 (1985) 1, 12–19; DERS.: Die Muttergottesikone als Bild von Leid und Leidüberwindung, in: TThZ 98 (1989), 113–123.

¹⁰ N. MITROPULOS: Marienikonen, Ettal 1964, 55, Abb. 20.

¹¹ B. ROTHMUND u. a.: Katalog des Ikonenmuseums Schloß Autenried, München-Autenried 1974, 24; DERS.: Ikonen (Mappe), München o. J., T. 6.

¹² DERS.: Katalog des Ikonenmuseums Schloß Autenried, München-Autenried 1974, 24.

¹³ Handbuch der Ikonenkunst, München 1985³, 340; vgl. weiter: H. SKROBUCHA: Meisterwerke der Ikonenmalerei, Recklinghausen 1961, 143–144, T. XXIV.

In diese Welt nun hinein gehört vorliegende Ikone, die von mir am 16. April 1998 in der Galerie Arete in Zürich entdeckt wurde. Sie gehört dem frühen 17. Jh. an und hat die Maße 43 x 28 cm. In Tempera auf Holz mit Goldgrund gemalt trägt die Gottesmutter nach Art der Jerosolimskaja, einer Hodigitrienvariante, das Christuskind mit ihrer Rechten. Sie neigt ihr Haupt etwas nach links. Der Jesusknabe segnet mit seiner Rechten, während seine Linke die Weltkugel trägt. Im oberen Halbbogenrand erscheint das Mandyllion Christi. Ursprünglich war diese Ikone der Mittelteil eines Triptychons. Die beiden Flügel sind leider nicht mehr vorhanden.¹⁴ In einem Punkt jedoch unterscheidet sich diese Variante der „Madre della Consolazione“ sehr wesentlich von den anderen Variationen: Während eigentlich immer der Christusknabe sich gleichsam von seiner Mutter weg nach außen wendet, dem Betrachter zu, neigt er hier seinen Kopf eher Maria zu. Damit „verliert“ er irgendwie an „Selbständigkeit“, er thront nicht mehr so sehr auf der Rechten des Theotokos. Die Verbundenheit von Mutter und Sohn ist hier viel ausgeprägter, der Jesusknabe „gehört“ viel betonter zu seiner Mutter Maria. Während Jesus auf den anderen Beispielen der „Madre della Consolazione“ als der eigentliche, um nicht zu sagen, fast alleinige Tröster der Menschen wirkt, kommt hier der Ausdruck zustande: Maria ist mit Christus zusammen die Trösterin, sie ist nicht nur die Mutter des Trösters. Bei schnellem Zusehen der Ikone kann sogar „für einen Augenblick“ der Eindruck hochkommen: Hier ist Maria die „erste“ Trösterin, und der Jesusknabe segnet so gleichsam „mit“, im „Gefolge“ seiner Mutter. Daß auf der Ikone aus Zürich eine kleine Weltkugel und nicht eine Schriftrolle in der Linken des göttlichen Kindes ruht, liegt an der Entstehungszeit der Ikone selbst. Eva Haustein-Bartsch schließt sich da anderen Gelehrten auf dem Gebiete der Ikonenforschung an, wenn sie anhand eines Beispiels im Ikonenmuseum zu Recklinghausen feststellt: „Seit dem 16. Jahrhundert wird die Schriftrolle häufig durch eine Weltkugel ersetzt.“¹⁵ Ohne eine Zeitangabe wie Haustein-Bartsch zu machen, sagt Boris Rothmund: „Jesus hält mit der Linken die Weltkugel, manchmal eine Schriftrolle.“¹⁶ Handelt es sich aber um eine Schriftrolle, dann ist sie geöffnet und mit dem griechischen Text versehen: „Der Geist des Herrn ist über mir, darum hat er mich gesalbt.“ (Lk 4, 18) Es wäre also hier das Zitat aus dem Propheten Jesaja 61, 1–2 wiedergegeben, das Jesus an den Anfang seiner Predigt am Sabbat in der Synagoge von Nazaret setzte. Die nachfolgenden Worte aus dem Propheten, die nicht mehr wiedergegeben werden, lauten: „Er hat mich gesandt, Armen Frohbotschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht. Bedrückte in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn.“ Vom Farblichen her bildet das leuchtende Rot des Übergewandes Christi einen nicht zu übersehenden Farbakzent, wodurch wiederum das Christuskind

¹⁴ Ausstellungskatalog der Galerie Arete in Zürich, Zürich o. J., Abb. 46.

¹⁵ E. HAUSTEIN-BARTSCH: Ikonenmuseum Recklinghausen, Recklinghausen 1995, 50.

¹⁶ B. ROTHMUND u. a.: Katalog des Ikonenmuseums Schloß Autenried, 1974, 24.

irgendwie in den Mittelpunkt des Bildes wie der Aussage gerückt wird: Er, Christus, wäre dann doch der „erste“ Tröster auf dieser Ikone. Die fast wehmütigen Antlitze Christi und Mariens erklären sich aus der Sicht der von ihnen ausgehenden Tröstung aller Not der ganzen Schöpfung, vorab des Menschen. Auch darf nicht übersehen werden, daß beider Gesichtsblicke den Betrachter in einer ganz bestimmten Art und Weise „ins Bild hineinziehen“. Der Beter vor dieser Ikone kann nicht lange „vor“ ihr verweilen, es geht eine Sogkraft von ihr aus, der er folgen „muß“: Er wird ins Bild, in die Gemeinschaft der Dargestellten hineingenommen, mit ihnen vereinigt und erfährt so die eigentliche „Tröstung“.

OHlig, Karl-Heinz: Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag; Luzern: Exodus-Verlag 1999, 136 Seiten, 32,- DM.

Der Verf. legt im Blick auf die christliche Trinitätslehre einen dogmengeschichtlichen Abriss vor, der von einer ganz bestimmten Fragestellung geprägt ist: Welche kulturellen Momente haben dazu geführt, aus der Predigt Jesu den Glauben an eine Gemeinschaft dreier göttlicher Personen abzuleiten? Es wird zur Antwort gegeben: Hellenistisches Denken habe den jüdischen Gottesbegriff in einer Weise kosmologisiert und gleichzeitig transzendiert, daß es unmöglich geworden wäre, ihn weiterhin gut semitisch als die Ansage eines persönlich engagierten und handlungsfähigen Geschichtsgottes zu begreifen. Aus diesem Grund sei das Christentum gezwungen gewesen, dem solchermaßen unbeweglich gewordenen „Ideengott“ zur Welt hin vermittelnde Hypostasen – den Logos und das Pneuma – zuzugesellen. So gelte denn: „Bini- oder trinitarische Vorstellungen bildeten sich dort, wo jüdischer Monotheismus und hellenistisches Gottesdenken zusammenkamen“ (23). Indes, so ist der Verf. überzeugt, hätten Jesus selbst und seine Jünger, in der Tradition des jüdischen Monotheismus stehend, den einen Gott Jahwe verkündet, nichts sonst: Gott, der Vater, ist absolut einer und einzig; „es gibt keinen Hinweis auf bini- oder trinitarisches Verstehen“ (30). Vor diesem Hintergrund stellt Ohlig die Frage, „wie es denn dazu kommen konnte, daß sich der ererbte jüdische Monotheismus, den Jesus von Nazareth zweifellos teilte, im Christentum zu einer trinitarischen Auffassung verwandelte, wieso und mit welchem Recht das Christentum vom – angeblich doch normativen – Gottesverständnis Jesu und ‚der zwölf Apostel‘ abgewichen ist“ (18). Oder noch einmal anders gewendet: „Sind die trinitarischen Vorstellungen als Spekulationen zu betrachten, weil sie nachweisbar keinen erkennbaren Zusammenhang zur Predigt Jesu haben?“ (30).

Die trinitarische Dogmengeschichte wird von Ohlig zum Zweck einer Beweisführung im Schnellverfahren durchkämmt. Gleichwohl bleiben seine historischen Beobachtungen korrekt; die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge sind durchaus erkannt und scharfsinnig beschrieben – sofern man toleriert, daß ein gewisses Maß an Ungenauigkeit im Dienst heuristischer Vereinfachungen in Kauf genommen werden muß. Probleme ergeben sich freilich aus der Art und Weise, wie Ohlig die Entfaltung des trinitarischen Glaubensbewußtseins der frühen Kirche bewertet. Im Licht der oben genannten Fragen liest sich der dogmenhistorische Streifzug wie eine denkerisch zwar stringente und kulturgeschichtlich zwingende, aber schon in der Anlage bedauernde Verfälschungsgeschichte der jesuanischen Verkündigung. Hier fordert das Buch zum Widerspruch heraus: Ohlig geht von der unbewiesenen Annahme aus, die Entwicklungsgeschichte des christlichen Glaubens konstituiere (und verändere) den Glauben selbst. Er betrachtet das dogmatische Ringen der Kirche demnach nicht als den Versuch, geschichtliche und nur schwer zu schildernde Erfahrungen in Worte zu fassen und mit Hilfe unterschiedlicher Verständniskategorien zugänglich zu machen. Vielmehr: Dogmenentwicklung wird mit Religionsentstehung bzw. Religionsverfälschung gleichgesetzt. Bildlich gesprochen: Ohligs Einschätzung der trinitätstheologischen Arbeit des Christentums mutet an, als würde ein Dichter, der den Mondschein besingt und um die entsprechenden Ausdrucksmittel ringt, den Mond durch seine Mühe allererst hervorbringen und zu einer Fiktion machen.

Warum Ohlig den kirchlichen Trinitätsglauben als ein im wesentlichen kultur- und situationsbedingtes Denkprodukt betrachtet, liegt an einer dem Buch zugrundeliegenden, wenngleich nicht näher beschriebenen christologischen Vorentscheidung: Wird die Person Jesu der Seinsmitte Gottes ferngehalten, ist trinitarischer Glaube in der Tat ideologisch.

Mit der Christusfrage steht und fällt alles andere; diesbezüglich bleibt das Buch aber schon auf bibeltheologischer Ebene fragwürdig: Über das *Gottesverhältnis* Jesu, an dem Entscheidendes hängt, schreibt Ohlig knappe eineinhalb Seiten und übergeht den entsprechenden Frage- und Forschungsstand (vgl. 29 f.). Das *Osterereignis*, das für die nahezu schlagartige Ausbildung der im Neuen Testament erfaßten Christologie verantwortlich zeichnet, wird ganz außer acht gelassen. Aber man darf nicht übersehen, daß gerade Ostern dazu Anlaß gab, auf Jesus bezogene jüdisch-apokalyptische Existenzaussagen in griechische Seinsaussagen zu übersetzen. Keine geringeren als die palästinensisch-jüdischen Auferstehungszeugen selbst haben, indem sie von der Erhöhung des Gekreuzigten und der Sendung des Geistes sprachen, bestätigt, daß in Jesus und im Pneuma Gott selbst an den Menschen herangetreten ist und damit zu erkennen gab, wie er immer war und immer sein wird. Der Verf. hat in anderen Veröffentlichungen den Zusammenhang von jüdischer Apokalyptik und griechischer Ontologie durchaus betont. Um so eigenartiger berührt, daß er in einem Buch, das den Triebfedern des trinitarischen Glaubens nachspürt, ausgeblendet bleibt.

Wenig überzeugend ist das Urteil Ohligs über die trinitarische Relevanz des Neuen Testaments insgesamt. Er hält die dort überlieferten triadischen oder trinitarischen Formeln für rhetorische Symbolismen; sie „sind in keiner Weise Hinweise auf eine trinitarische Differenzierung in Gott selbst“ (36): Einmal abgesehen von der jeweiligen exegetischen Entscheidung: Es bleibt verdeckt, daß das Neue Testament insgesamt trinitarisch durchwirkt und veranlaßt ist und gerade deshalb geschrieben wurde, weil fromme Jüdinnen und Juden den einen Gott ihrer Geschichte als Vater, Sohn und Geist erfahren hatten. Dieses Widerfahrnis wurde seit Ostern bekenntnishaft, aber auch *narrativ* begründet und weitergegeben. Dazu waren Formeln nicht das einzige Mittel. Erst in späterer Zeit mag die Versuchung zu abstrakten Denkspielen virulent geworden sein. Doch selbst mittelalterliche Theologen waren sich entgegen der Behauptung Ohligs bewußt (vgl. 102), daß Formeln nur festhalten wollen, was Menschen auf lebendige Weise erfahren konnten: Gott, der Vater, hat *sich selbst* in Sohn und Geist mitgeteilt, ohne mit Sohn und Geist identisch zu sein.

Dem Verf. ist nach eigenem Bekunden daran gelegen, dem „Gottesverständnis Jesu“ wie „der zwölf Apostel“ (18) treu zu bleiben. Von daher hat er ohne Zweifel das Recht, die Dogmengeschichte kritisch zu sichten und auch einmal ungewohnte, selbst provozierende Fragen zu stellen. Aber sobald solche Fragen einen Widerspruch zur kirchlichen Glaubensentfaltung suggerieren, müßte ein Buch wie das vorliegende noch konsequenter sein: Wenn das Christentum und sein Glaube an den trinitarischen Gott geistesgeschichtlichen Zwängen und damit einer Depravation erlegen ist, wieso konnten dann Jesus selbst und auch die Apostel von einer derartigen offenbarungswidrigen Kulturdiktatur unberührt bleiben? Der Ansatz Ohligs bedroht letzten Endes die eigenen Voraussetzungen. Aber vielleicht regt gerade deshalb dieses Buch dazu an, der epistemologischen Grundlage des trinitarischen Dogmas gesteigerte Aufmerksamkeit zu widmen.

Bertram Stubenrauch, Trier

STEINMETZ, Franz-Josef: Die göttliche Unbekannte. Bilder vom Wirken des Heiligen Geistes. Würzburg: Verlag Echter 1997, 60 Seiten, geb., 24,80 DM.

In der Reihe „Glaubensbilder“ hat Vf. Bilder aus allen Epochen der kirchlichen Kunstgeschichte ausgewählt, die die Wirklichkeit des Heiligen Geistes direkt oder verhalten-indirekt mit den Mitteln von Farbe und Form zum Ausdruck bringen wollen. Steinmetz stellt die jeweiligen Bilder in den Zusammenhang des künstlerischen Werks eines Malers oder einer bestimmten Epoche und deutet ihren Inhalt im Zusammenhang biblischer und theologiegeschichtlicher Aussagen über jene Wirklichkeit Gottes, die gegenüber dem Vater

und dem Sohn zurücktritt, sich niemals selbst mit „ich“ bezeichnet, sondern Gott auslegt, die Wahrheit Jesu Christi und damit der ganzen Heilsgeschichte zum Verstehen bringt. Es ist erstaunlich, wie es dem Vf. gelungen ist, ganz moderne Künstler, wie z. B. den Inder Iyoti Sahi mit seinem Gemälde der Inkarnation, ebenso auf den Geist hinzudeuten wie die Darstellung des Gesprächs Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen nach Joh 4 auf einem Altarflügel des 16. Jahrhunderts in Kalkar am Niederrhein. Vf. verfolgt bei der Zusammenstellung seiner Bilder eine klare Gliederung: vom Ursprung der Wirklichkeit aus dem Geist bis hin zur Vollendung, da Gottes Geist den Erdkreis erfüllt. Geist-Bilder sind nicht nur die traditionellen Motive von Taube, Zungen und Feuer, sondern Vf. vermag den Leser durch seine einfühlsame Beschreibung auch an unbekannte Bilder heranzuführen und so die Wirkungen des Geistes zu erschließen: die Fähigkeit zur Unterscheidung, die Freundschaft im Geist, die Wiedergeburt und das neue Leben in der Sündenvergebung. Auch der Vergleich mit dem Alten Bund in der Gestalt des Elija kommt zur Sprache. Die Frage unserer Zeit, ob Gott vielleicht in der Wirklichkeit des Geistes die weibliche Komponente zur Sprache bringt, läßt Steinmetz im Titel des Buches anklingen, übersteigt aber mit seiner Interpretation des Bildes „Mutterschaft“ von Chagall die Geschlechterdifferenz und zeigt, wie der Mensch als Mensch Abbild und Ebenbild Gottes ist. Besonders eindrucksvoll ist die Interpretation des Bildes „Christus und die Samariterin“ als Ausdruck für die Früchte des Geistes: In der Komposition der Farben wie in der Anlage des gesamten Gemäldes. Deshalb ist bei diesem Bild der Verzicht auf die farbliche Wiedergabe im Buch besonders zu bedauern, obwohl Vf. gerade „die Erlesenheit der Farben“ als Ausdruck für die Frucht des Geistes benennt (24). Trotz dieses kleinen Mangels bleibt das Buch bewegend, anregend, schön. Die Frage, die sich Vf. am Ende seiner Betrachtungen stellt (57), „ob diese Bild-Betrachtungen dazu beigetragen haben, daß der unbekannte Gott... für unsere Augen anschaulicher geworden ist“, kann sicherlich bejaht werden. Vf. versteht es, den Leser nicht nur kunstgeschichtlich zu informieren, sondern meditativ in die geistliche Aussage des Bildes einzuführen und ihr jeweils am Ende einen praktischen Lebensbezug abzugewinnen. Man mag sich dieses Buch in die Hände vieler Leser wünschen. In der Flut der Bildbände ist dies ein herausragendes Werk, das für die Bibelarbeit, für Exerzitien und Gruppengespräche wahrhaft theologisch-geistliches Brot bietet.

Felix Genn, Trier

LIBERO GEROSA, Das Recht der Kirche, Paderborn: Bonifatius 1995 (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. XII) 384 Seiten, 62,- DM.

Der Paderborner Kanonist Libero Gerosa legt in der von der *Associazione di Manuali di Teologia Cattolica* (AMATECA) herausgegebenen internationalen Reihe von Lehrbüchern zur katholischen Theologie den Gesamtentwurf einer theologischen Interpretation des kanonischen Rechts vor. Durch den Ansatz bei den drei Ursprungselementen der Kirche (Wort, Sakrament und Charisma) hebt sich sein Buch deutlich von manchen kirchenrechtlichen Kommentaren und Lehrbüchern ab, die sich eine „theologiefreie“ Interpretation des CIC vorgenommen haben. Zu Recht geht Gerosa davon aus, daß das Recht der Kirche nicht sachlich zutreffend interpretiert werden kann, wenn man von seinen theologischen Grundlagen absieht. Diesen notwendigen Zusammenhang von Kirchenrecht und Theologie übersieht, wer das Bemühen um eine Theologie des Kirchenrechts schlagwortartig als „Theologisierung“ bezeichnet.

Ein tragendes Element von Gerosas Interpretation des kanonischen Rechts stellt die Gliederung des Lehrbuchs dar, die teilweise mit jener Gliederung verwandt ist, die schon Peter Krämer seinem kirchenrechtlichen „Studienbuch“ zugrundegelegt hat. Die Gliederung und die Stoffauswahl bei Gerosa mögen manchem nicht immer auf den ersten Blick einleuchtend erscheinen, beruhen aber auf theologischen Gründen, die der Verf. jeweils

wenigstens kurz andeutet (vgl. z. B. S. 140 zum Zusammenhang von Verkündigungsrecht und Rechtsschutz in der kirchlichen Gemeinschaft und S. 191 zu jenem von Eucharistie und kirchlichem Vermögensrecht, zu Anliegen und Gliederung seines Lehrbuchs vgl. auch L. Gerosa, *Rechtserfahrung und Glaubenserfahrung in der kirchlichen Gemeinschaft*: ThGl 86 [1996] 383–396).

Die Eigenart des Lehrbuchs von Gerosa ergibt sich vor allem daraus, daß der Verf. das wissenschaftliche Anliegen seines Lehrers Eugenio Corecco als „wegweisendes Kriterium“ (S. 98) zugrundelegt – ohne ihm allerdings kritiklos zu folgen. Auf die Herausarbeitung der theologischen Elemente des allgemeinen Kirchenrechts legt Gerosa größten Wert – die einleitenden Kapitel über die theologische Grundlegung und über Quellen, Methoden und Instrumente des kirchlichen Rechts machen immerhin fast ein Drittel des ganzen Buches aus. Neben dem Partikularrecht (vgl. aber z. B. S. 357 f. zur Bischofswahl), was bei einem auf internationale Verbreitung angelegten Lehrbuch verständlich ist, konnten deshalb auch einige Fragen vorwiegend juristischer Natur weniger ausführlich dargestellt werden. Das mindert den Wert des Buchs allerdings nicht, sondern ist schlicht eine Konsequenz aus dem hier verfolgten wissenschaftlichen Anliegen. Schließlich handelt es sich um ein „Lehrbuch zur katholischen Theologie“ (so der Reihentitel). So kommen bezüglich des Vermögens-, Prozeß- und Strafrechts sowie der Römischen Kurie nur einige Grundzüge zur Sprache. Doch sind diese Rechtsgebiete auch nicht Gegenstand der kirchenrechtlichen Lehrveranstaltungen im Rahmen des Theologiestudiums.

Ludger Müller, München

SCHMITZ, Philipp: Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht. *Quaestiones disputatae* 164. Freiburg: Herder Verlag 1997, 256 Seiten, kart., 48,- DM.

Schon das Fragezeichen hinter dem Titel deutet die Richtung der Quaestio an, der Untertitel den Charakter der Antwort: Es geht um Ethik und ein Drängen auf Grenzen. Abgeschritten werden näherhin die Felder der modernen Technik. Wie sie sich darbieten und ethisch zu bewältigen sind, wird in insgesamt sechs Teilen dargelegt. Geboten wird eine gediegene Information über die sachliche Seite der Technik und einzelner Techniken (Gentechnik, Informationstechnik, Reproduktionsmedizin, Kernenergie), aber auch über ethische Grundmodelle und Grundsatzfragen. Nicht selten schildert der Autor zunächst die jeweils unterschiedlichen Positionen, die in den einzelnen Bereichen vertreten werden, läßt allerdings immer auch seine eigene Sicht der Dinge erkennen, und zwar häufig eben eine zurückhaltend-kritische: Wenn Fortschritt, dann eher nur nach dem Gesetz der „Langsamkeit“.

Die Thematik als solche ist gewiß alles andere als neu, doch findet der Leser immer wieder interessante und bislang ungewohnte Perspektiven aufgezeigt, wie etwa den Hinweis auf das Lösungspotential, das auch durchaus traditionelle Elemente bietet, wie etwa die Tugendlehre, die Größe einer Standesethik oder auch den biblischen Gedanken des Sabbat. Allerdings dürfte die Thematisierung des letzteren auch geeignet sein, einige Zweifel beim Leser auszulösen: Ist hier tatsächlich ein derartiger Schlüssel zur Bewältigung der Technik zu sehen und gegeben, wie der Autor zu vermuten scheint? Die Ausführungen, die vermutlich aus einer Vorlesungsreihe hervorgegangen sind, bereiten für das Verständnis zunächst ein wenig Mühe, doch wird die Lektüre zunehmend leichter und ist mitunter geradezu spannend. Ein kleiner Schönheitsfehler sind gelegentliche wörtliche Wiederholungen (vgl. etwa S. 89 mit S. 50 f., S. 82 und S. 182 mit S. 36) und mitunter etwas rätselhaft anmutende und unerklärt bleibende Abkürzungen (z. B. „T.“ S. 92 oder „SV“ S. 119). Es versteht sich von selbst, daß Mängel dieser Art den Wert der engagierten Publikation nicht ernsthaft mindern können.

Helmut Weber, Trier

- ANUARIO DEL INSTITUTO IGNACIO DE LOYOLA. Universidad de Deusto. San Sebastian: 1998, 164 Seiten, brosch., o. P.
- CHIESA, USURA E DEBITO ESTERO. Università del Sacro Cuore. Supplemento al Quaderno n. 6. Milano: Vita e Pensiero. 1998, 180 Seiten, brosch., o. P.
- EBENBAUER, Peter: Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung – Diskussion – Kritik. Innsbrucker theologische Studien 52. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1998, 282 Seiten, brosch., 49,50 DM.
- ESSER, Thilo: Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters. Münsteraner Theologische Abhandlungen 58. Altenberge: Oros Verlag 1999, 467 Seiten, brosch., 80,- DM.
- GLONNER, Georg: Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 34. Münster: Aschendorff Verlag 1999, IX und 300 Seiten, geb.
- HAUKE, Manfred: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn. Paderborn: Bonifatius Verlag 1999, 524 Seiten, geb., 78,- DM.
- KHOURY, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle. Religionswissenschaftliche Studien 11/4. Würzburg: Echter Verlag 1999, 686 Seiten, brosch., 140,- DM.
- OLSCHESKI, Ursula: Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes. Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 141. Münster: Aschendorff Verlag 1999, X und 350 Seiten, kart., 90,- DM.
- SCHÜRMANN, Heinz: Im Knechtsdienst Christi. Beiträge zur weltpriesterlichen Existenz. Paderborn: Bonifatius Verlag 1998, 422 Seiten, kart., 78,- DM.
- SCHÜRMANN, Heinz: Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1998, X und 342 Seiten, gebunden 98,- DM.
- SPANIER, Maria: Liturgische Ehesegnung und Eheschließung im (Erz-)Bistum Trier. Dissertationen Theologische Reihe, Band 79. St. Ottilien: EOS Verlag 1999, XVII und 417 Seiten, brosch., 48,- DM.
- STOLTMANN, Dagmar: Jerusalem – Mutter – Stadt. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt. Münsteraner Theologische Abhandlungen 57. Altenberge: Oros Verlag 1999, 359 Seiten, brosch., 72,- DM.
- WOLFF, Norbert: Zwei Studenten des ehemaligen Klosters Benediktbeuren als Reformer im katholischen Württemberg. Benedikt Maria v. Werkmeister (1745–1823) und Joseph v. Mets (1758–1819). Benediktbeurer Hochschulschriften, Band 11. München: Don Bosco Verlag 1998, 48 Seiten, brosch., 12,80 DM.
- ZIEBERTZ, Hans-Georg: Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1999, 238 Seiten, kart., 39,70 DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Albert Dahm

Sakramententheologie im Licht
des Mysterium Crucis

Wolfgang Göbel

Das fragliche Glück der Guten –
Zur Realität einer ethischen Welt

Heribert Hallermann

Kirchliche Ämter
ohne sakramentale Grundlage? –
Pastoral- und Gemeindereferenten

Wolfgang Klausnitzer

Eine Kirche oder Einheit der Kirchen? –
Zielvorstellungen und Grundlagen

Michael Schneider

Zur Priesterausbildung heute

Besprechungen

Neue theologische Literatur

108. Jahrgang Passiv bonus

ISSN 0041-2045

Paulinus Verlag, Trier

3 1999

INHALT

AUFSÄTZE

Albert Dahm: Sakramententheologie im Licht des Mysterium Crucis: Über den Zugang zum Sakramentalen vom Kreuz her	169
Wolfgang Göbel: Das fragliche Glück der Guten – Überlegungen zur Realität einer ethischen Welt	184
Heribert Hallermann: Kirchliche Ämter ohne sakramentale Grundlage? – Die Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten in der kirchlichen Rechtsordnung	200
Wolfgang Klausnitzer: Eine Kirche oder Einheit der Kirchen? – Ökumenische Zielvorstellungen und ekklesiologische Grundlegungen	220
Michael Schneider: Zur Priesterausbildung heute	232
BESPRECHUNGEN	244
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	252

Anschriften der Mitarbeiter:

PD Dr. Albert Dahm, An der Josefskirche 1, D-66638 Merzig
Prof. DDr. Wolfgang Göbel, Universitätsring 19, D-54296 Trier
PD Dr. Heribert Hallermann, Am Schinnnergraben 78, D-55129 Mainz
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, An der Universität 2, D-96045 Bamberg
Prof. Dr. Michael Schneider, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt der Firma buch Weger, Frankfurt, bei.

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Sakramententheologie im Licht des Mysterium Crucis

Über den Zugang zum Sakramentalen vom Kreuz her

Es gehört zu den unleugbaren Verdiensten der ansonsten bis heute umstrittenen, besonders mit dem Namen Odo Casel¹ verbundenen Mysterientheologie², daß sie noch einmal ganz neu die lebendige Beziehung, in der die Sakramente zum Mysterium schlechthin, zu Christus und seiner Heilstat stehen, ins Bewußtsein gehoben hat. Die Theologie, vor allem neuscholastischer Prägung, stand in der Gefahr, die Sakramententheologie auf eine Lehre von den Gnadenmitteln zu reduzieren. Aus dieser Abstraktion herauszuführen, war das Anliegen Casels³, der dazu bewußt vor allem auf die Lehre der Väter zurückgriff. Deren Begriff vom Mysterium bzw. von den Mysterien, der vom antik-hellenistischen Denken her in die patristische Tradition, und hier besonders in die Sakramententheologie, Eingang gefunden hatte, wurde zur Leitidee und zum Kennwort seiner theologischen Neuorientierung.

Im Zentrum dieses Entwurfs steht die Einsicht, daß wir in der Feier der Sakramente nicht bloß die Gnadenfrüchte der einmal vollbrachten Erlösung empfangen, sondern dem lebendigen Christus und seiner Heilstat begegnen, die vermittelt der sakramentalen Handlung in unsere Gegenwart treten⁴. Die Kirche ist – sakramental – je neu ins Opfer

¹ A. HÄUSSLING, Art. Casel, Odo: LThK³, Bd. 2, 966 f.

² Eine instruktive Einführung in Anliegen und Ziele der von Casel konzipierten Mysterientheologie bieten A. SCHILSON, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels: Tübinger Theologische Studien, Bd. 18, Mainz 1987; DERS., Art. Mysterientheologie: LThK³, Bd. 7, 575 f.; B. NEUNHEUSER, Art. Mysterientheologie: SM, Bd. 3, 645-649.

³ A. MOOS, Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 59, Paderborn 1993, 113: „Der Mysterientheologie ging es vornehmlich darum, den einseitigen, auf die instrumental-physische Kausalität eingeengten Sakramentsbegriff der Neuscholastik aufzubrechen“.

⁴ O. CASEL, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1932, 101: „Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil“. Vgl. A. SCHILSON, Theologie, 170 ff.

Christi hineingestellt und einbezogen, soll sie doch „die Passion ihres Meisters mystisch immer wieder Wirklichkeit werden lassen“⁵. Dazu hat Christus „der Kirche sein Mysterium anvertraut; *sie* begeht es und vollzieht dadurch *seine* Tat, die nun *ihre* Tat wird“ (ebd.).

Casels Mysterientheologie hat ein lebhaftes Echo ausgelöst. Die Kritik hat dabei auf gewisse Schwachstellen einzelner Positionen aufmerksam gemacht⁶. Aufs Ganze gesehen, ist jedoch nicht zu verkennen, daß sie fruchtbare Anstöße gegeben hat. Das beruht freilich darauf, daß sie im Grundsatz eigentlich nicht etwas Neues vorträgt, vielmehr auf neue Weise zur Geltung bringt, was der Tradition seit jeher vertraut war, auch wenn es im theologischen Betrieb der neuzeitlich-neuscholastischen Lehrentwicklung zurückgetreten ist⁷.

Wir versuchen im folgenden, den Zusammenhang von Kreuz und Sakrament, wie er von der Tradition gesehen und im Anschluß an sie neuerdings wieder stärker akzentuiert wird, zu bedenken (I). Unter den neueren Autoren, die im Sinne der Tradition das Anliegen zur Sprache bringen, verdient H. U. von Balthasar eine besondere Aufmerksamkeit, weil er eine Einheitsschau vertritt, die er spekulativ, und zwar im Blick auf den alles Vorausgehende (Wort und Tat) überbietenden Opferakt Christi, zu begründen sucht. Er soll deshalb gesondert zu Wort kommen (II). Schließlich sollen die Konsequenzen gezogen werden, die sich für Sinn und Bedeutung des Vollzugs der Sakramente ergeben, wenn diese vom Kreuz Christi her in den Blick genommen werden (III).

I. Die Zusammengehörigkeit von Kreuzesopfer und Sakrament in der Sicht der Tradition

Ganz ohne Frage stehen im traditionellen Verständnis die Sakramente in engster Beziehung zum Kreuzesopfer Christi. Als sicherer Beleg dafür darf die Auslegung von Joh 19, 34 durch die patristische Exegese gel-

⁵ O. CASEL, Kultmysterium, 110.

⁶ A. POSCHMANN, „Mysteriengegenwart“ im Licht des hl. Thomas, in: ThQ 116 (1935) 111 ff.; J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I/1, Freiburg 1955, 242-251; A. SCHILSON, Theologie, 317-322.

⁷ A. SCHILSON, Theologie, 98: „Nicht um etwas radikal Neues geht es also bei Casels Antwort auf die Herausforderung der Gegenwart, sondern um den Versuch einer Rückkehr zum Ursprung; genauer gesagt, um eine Wiederentdeckung (a) der altchristlichen Theologie und darin zugleich (b) der Antike“. B. NEUNHEUSER, a.a.O., 645.

ten⁸. Das hier überlieferte Bild der geöffneten Seite des Gekreuzigten, aus der Blut und Wasser strömen, bot sich der Intuition zahlreicher Väter als *locus classicus* einer freilich noch nicht systematisch betriebenen Sakramententheologie dar. In den beiden Strömen (*rivuli*), die aus dem Herzen des Erlösers hervortreten, sieht man die zentralen Sakramente Taufe und Eucharistie angedeutet, die ihrerseits konstitutiv für die Kirche sind. Die Sakramente werden somit auf das Opfer Christi als ihren Ursprung zurückgeführt. Das heißt zugleich, daß sie uns aufs engste mit Christus und seinem Opfer verbinden.

Das wohl bekannteste und am häufigsten zitierte Zeugnis findet sich bei Augustinus. In seinem Johanneskommentar analysiert er präzise den Wortlaut unserer Stelle und führt dazu aus: „Mit Bedacht wählt der Evangelist sein Wort; er sagte weder: er durchstach seine Seite, noch: er verwundete sie oder so etwas ähnliches, sondern: er öffnete sie; so daß sich dort gewissermaßen eine Tür auftat, durch die die Sakramente der Kirche entströmten, ohne die niemand zu jenem Leben, welches das wahre Leben ist, Zugang hat“⁹. Augustinus hat diesen Gedanken an zahlreichen Stellen seines Werkes vorgetragen. Daß ihm dabei auch die ekklesiologische Perspektive wichtig ist, zeigt sich im gleichen Kommentarwerk, wenn er im Anschluß an die Erörterung des Weinwunders die Parallele Adam–Christus zieht: „Adam schläft, damit Eva entstehen kann; Christus stirbt, damit die Kirche hervortreten kann. Während Adam schläft, entsteht Eva aus seiner Seite. Als Christus gestorben war, durchstößt eine Lanze seine Seite, auf daß die Sakramente hervorquellen, durch welche die Kirche gebildet wird“¹⁰. Was dieser Stelle ihr Gewicht gibt, ist der klar durchschaute Zusammenhang von Kreuzesopfer, Sakrament und Kirche. Die gleiche Position nimmt Augustinus in *De civitate Dei* ein¹¹.

Der hier angedeutete Zusammenhang ist auch für Leo den Großen wichtig. Er fordert – besorgt um die Wahrung der Integrität der menschlichen Natur Jesu – dazu auf, genau hinzusehen, „welche Natur,

⁸ Reiches Material dazu bietet S. TROMP, *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, in: *Gregorianum* 13 (1932) 497–499. 523–526; DERS., *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis*, Rom 1946, 37–39.

⁹ AUGUSTINUS, *Tract. CXX,2* in *evangelium Joannis*: CCSL 36, 661 (Übers. nach J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*: HDG, Bd. IV/1a, 54).

¹⁰ AUGUSTINUS, *Tract. IX,10* in *evangelium Joannis*: CCSL 36,96.

¹¹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXII,17: CCSL 48,835 f. Weitere Stellen bei J. FINKENZELLER, a.a.O. 54, Anm. 15. S. ferner K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus: Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Bd. 8, Paderborn 1909, 140.

von den Nägeln durchbohrt, am Holz des Kreuzes hing“. Aus dem menschlichen Herzen, so führt er fort, flossen „Blut und Wasser, damit die Kirche im Wasserbad und durch den Kelch erfrischt werde“¹².

Besonders eindrucksvoll hat Johannes Chrysostomus die Verbindung hergestellt zwischen Kreuz und Sakrament. Dabei leistet ihm der Begriff des Mysterium bzw. der *Mysteria* besondere Dienste. Er bildet sozusagen die Brücke von hier nach dort. Zunächst gilt ihm die Öffnung der Seite Jesu als „ein unaussprechliches Mysterium“¹³. Das wird im folgenden im Blick auf Blut und Wasser näher erklärt: „Nicht ohne Grund und nicht zufällig flossen diese Quellen, sondern weil aus beiden die Kirche unterhalten wird. Das wissen die, die bei ihrer Initiation (initiati) durch Wasser wiedergeboren und durch Blut und Fleisch genährt worden sind“ (ebd.). Die Fortsetzung unterstreicht sodann den Begründungszusammenhang von Mysterion und *Mysteria*. „Von dort nehmen die Mysterien (Sakramente) ihren Ausgang“ (ebd.). Im Empfang der Mysterien, so macht Chrysostomus weiter klar, treten wir in eine gewisse Gleichzeitigkeit zum Erlösungsoffer. Daher die Mahnung: „Wenn du daher zum furchterregenden Kelch hinzutrittst, dann komme so, als stündest du im Begriff, aus dieser Seite (des Erlösers selbst) zu trinken“ (ebd.).

Cyrrill von Alexandrien stellt der Sünde der Stammeltern das Heil in Christus gegenüber. Er sieht in der Seitenwunde die Quelle des Lebens entspringen, „die in ihrem zweifachen Strom die Welt belebt; der eine von ihnen erneuert uns in der Taufe und bekleidet uns mit dem Gewand der Unsterblichkeit, der andere nährt uns nach der Wiedergeburt am göttlichen Tisch, so wie Milch die Kinder“¹⁴.

Die Einstellung der Väter, grundlegend bestimmt durch die Rückbindung der Sakramente an das Opfer Christi, hat weitergewirkt. Im Hochmittelalter erweist sich Thomas von Aquin als getreuer Rezipient der patristischen Tradition, welche durch die Vermittlung des Petrus Lombardus¹⁵ und der *Glossa ordinaria*¹⁶ auf ihn gekommen ist. Er fügt das Zeugnis der Väter in seine theologische Systematik ein. Auch er stellt selbstverständlich seine Sakramentenlehre auf ein christologisches Fundament. In der christologischen Begründung verbinden sich für den Aquinaten zwei Gedankenlinien miteinander: Zum einen führt Thomas

¹² LEO D. GR., Ep. 28,5: PL 54,775.

¹³ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, In Ioh. hom. 85,3: PG 59, 463.

¹⁴ CYRILL VON ALEXANDRIEN, De Incarn. Domini 27: PG 75, 1468; weitere Stellen bei S. Tromp, De Nativitate, 523–526.

¹⁵ PETRUS LOMBARDUS, Collect. in Rom 5,14: PL 191, 1392.

¹⁶ GLOSSA ORDINARIA in Rom 5,14: PL 114, 486.

die Sakramente auf die Menschwerdung Christi zurück¹⁷. Ausdrücklich zieht er den Vergleich mit der Inkarnation des Logos heran, um die wort- und zeichenhafte Struktur der Sakramente zu erläutern¹⁸. Ihre Wirkweise erklärt er aus der Verbundenheit mit der Menschheit Jesu. Wie diese dem Logos als *instrumentum coniunctum* dient, so bedient sich Christus der Sakramente als *instrumenta separata*, um das Heil auf uns überzuleiten¹⁹. Congar hat daher mit Recht – im Blick auf den werkzeuglichen Charakter – von den Sakramenten als „Verlängerung der Inkarnation“ gesprochen²⁰. Daneben hat Thomas den anderen Aspekt, der für die Väter, wie wir sahen, wichtig geworden ist, nicht unterschlagen. Ausdrücklich fragt er, „ob die Sakramente des Neuen Gesetzes ihre Kraft aus dem Leiden Christi haben“²¹. Und genau in dem Artikel, in dem er dieses Problem behandelt, treffen beide Linien aufeinander. Mit dem Hinweis auf die Menschheit Christi ist ja die Frage nach der Wirksamkeit bzw. Wirkweise noch nicht hinreichend beantwortet. Thomas fügt daher unter ausdrücklicher Berufung auf die Tradition²² hinzu, daß den Sakramenten ihr Charakter als *heilswirksame* Zeichen durch die *passio Christi* zukommt. Aus dem Todesleiden fließt ihnen *specialiter* die Kraft zu, das Heil zu übertragen²³.

Ein weiteres ist hier zu bedenken, Thomas hat sehr eingehend über die Zeichenhaftigkeit der Sakramente nachgedacht. Bezeichnenderweise eröffnet er seinen Sakramententraktat mit der fundamentalen Feststel-

¹⁷ S. th. I-II, 108,1c; III,60, 6c; 61,4c.ad 3; 62,5c; 64,3c; 80,5c.

¹⁸ S. th. III, 60,6c: „... Verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur; sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum“.

¹⁹ S. th. III, 62,5c.

²⁰ Y. M.-J. CONGAR, Die zwei Formen des Lebensbrots in Evangelium und Tradition, in: DERS., Priester und Laien im Dienst am Evangelium, Freiburg 1965, 126, Anm. 27.

²¹ S. th. III, 62,5.

²² THOMAS beruft sich im „Sed contra“ des genannten Artikels III, 62,5 auf die Glossa ordinaria. S. o. Anm. 16.

²³ S. th. III, 62,5c: „Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum; in cuius signum de latere Christi pendens in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta“. Vgl. auch S. th. III, 60,2 ad 2. 3c; 61,1 ad 3. 3 ad 1. ad 3; 62,5c. ad 2. 6c; 64, 1 ad 2. 2 ad 3. 3c. 7c; 65,1 ad 1; 69,1 ad 2. 2c. S. zum Ganzen O. H. PESCH, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Walberberger Studien, Bd. 4, Mainz 1967, 795–808.

lung: „Sacramentum ponitur in genere signi“²⁴. Die sakramentale Zeichenfunktion kann näherhin nach drei Seiten hin ausgefaltet werden, je nachdem, ob man die Ursache, das Wesen oder das letzte Ziel „unserer Heiligung“ in Betracht zieht. Legt man diese Differenzierung zugrunde, so „ist das Sakrament sowohl ein Erinnerungszeichen (*signum rememorativum*) dessen, was vergangen ist, nämlich des Leidens Christi, als auch ein Hinweis (*demonstrativum*) auf das, was in uns durch das Leiden Christi bewirkt wird, nämlich die Gnade, als auch schließlich ein Vorzeichen (*prognosticum*), d. i. eine Vorausverkündigung der künftigen Herrlichkeit“²⁵.

Thomas zieht also auch hier, in der Erläuterung des Zeichencharakters, die Linie vom Sakrament zum Todesleiden Jesu. Dieses ist sakramental dargestellt oder versinnbildet. Sakrament und *passio* Christi sind aber nicht bloß in der Weise verbunden, daß das Kreuzesleiden zeichenhaft vergegenwärtigt wird. Der Darstellungssinn des Sakraments erschöpft sich nicht darin, an das Opfer Christi zu erinnern, indem es dieses versinnbildet. Das Sakrament ist mehr als bloßes Erinnerungszeichen. „Denn das Symbol der Heilstat ist bei ihm zugleich der Träger ihrer Wirkung“²⁶. Was heißt das? Das bedeutet, „daß das Mysterium der Heilstat Christi im Sakrament symbolisch dargestellt und *kraft dieser symbolischen Darstellung* in der Gegenwart wirksam wird“²⁷. Die Heilswirksamkeit des Sakraments ist an seine Zeichenhaftigkeit gebunden. Das Sakrament wirkt *qua signum rememorativum passionis Christi*.

Wir können festhalten: Auch beim Aquinaten gewinnt das Sakrament sein entscheidenes Profil dadurch, daß es auf das Opfer Christi bezogen ist. Von dorthin fließt ihm die Kraft zu, das Heil zu vermitteln. Durch die instrumentale Vermittlung des Sakraments wird uns das am Kreuz erworbene Heil zuteil. Dies geschieht näherhin dadurch, daß das Sakrament die Heilstat Christi zeichenhaft vergegenwärtigt.

²⁴ S. th. III, 60,1c.

²⁵ S. th. III, 60,3c. (Übers. nach B. POSCHMANN, „Mysteriengegenwart“, 67).

²⁶ B. POSCHMANN, „Mysteriengegenwart“, 67.

²⁷ A.a.O., 68 (Hervorhebung v. Verf.). Zum Zusammenhang von Zeichen- bzw. Hinweisfunktion und instrumenteller Mitursächlichkeit s. auch O. H. PESCH, a.a.O., 801.807. Vgl. auch den Kommentar der DThA, Bd. 29, 484: „Es gibt nach scholastischer Auffassung kein Bewirken ohne eine wirkliche Berührung von Ursache und Wirkung. Die Berührung mit dem in der Vergangenheit liegenden Leiden und der Auferstehung Christi wird nach der Lehre des hl. Thomas durch die göttliche Macht Christi hergestellt ., aber nicht auf völlig unsichtbare Weise, sondern durch die sakramentale Handlung“. Vgl. ferner J. PASCHER, Form und Formwandel sakramentaler Feier, Münster 1949, 36 f. 56 f.

In der neueren Diskussion vertreten vor allem O. Semmelroth und L. Scheffczyk den Standpunkt der Tradition²⁸. D. h. sie versuchen, den Sinn der Sakramente vom Kreuz her zu erschließen. Für beide ergibt sich im Zuge ihrer Wort-Theologie die Notwendigkeit, das sakramentale Handeln vom Wortgeschehen abzuheben. D. h. beide wollen Antwort geben auf die Frage nach der dem Wort gegenüber eigenständigen Bedeutung des Sakraments.

Diese läßt sich für Semmelroth nur bestimmen im Blick auf das Heilswerk Christi. D. h. Semmelroth verfißt einen konsequent christologischen Ansatz. Um Sinn und Bedeutung des Sakraments zu erfassen, schaut er auf das Erlösungswerk Christi selbst. Dieses muß differenziert betrachtet werden. Denn es umfaßt Inkarnation und Kreuzesopfer, die sich wie Wort und Antwort zu einer Einheit zusammenschließen. Beide erscheinen so als das eine „umfassende Wort Gottes“²⁹. Unbeschadet ihrer Einheit zeigen Wort und Antwort jedoch zwei entgegengesetzte Bewegungen an: In der Inkarnation steigt Gottes Wort zu uns Menschen herab, im Kreuzesopfer kehrt es – die Antwort von seiten der Menschen realisierend – aufsteigend zu Gott zurück.

Beide Bewegungen spiegeln sich im Leben der Kirche wider. Als Ort der bleibenden Gegenwart unseres Heils, so sagt Semmelroth, muß die Kirche „eine Struktur besitzen, die den Heilsdialog darzustellen vermag, durch den uns das Werk Christi erlöst hat“ (ebd.). D. h. die gleiche Doppelstruktur, die im objektiven Erlösungswerk erkennbar ist, findet sich auch im Leben der Kirche, sozusagen als deren Spiegelbild wieder, und zwar in den beiden Lebensvollzügen von Wort und Sakrament. Daraus ergibt sich die Eigenbedeutung des Sakraments: In ihm ist im Gegensatz zum Wort, welches die absteigende Bewegung der Inkarnation wiedergibt, das Opfer Christi dargestellt. Dafür, so Semmelroth, sprechen zahlreiche Hinweise des Neuen Testaments und die Lehre der Kirche. Näherhin beruft er sich in diesem Zusammenhang auf die Abendmahlsberlieferung, Röm 6, 2-11; Eph 5, 25-27; Joh 20, 22 f. und die Enzyklika *Mystici corporis Pius'* XII.³⁰. Aus diesen Zeugnissen geht hervor, „daß der unmittelbare Darstellungssinn der Sakramente das

²⁸ Vgl. zum folgenden O. SEMMELROTH, Wortverkündigung und Sakramentenspendung als dialogisches Zueinander, in: *Cath (M)* 15 (1961) 43–60; DERS., Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt 1962, 119–133. 230–240; L. SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes, München 1966, 264–286.

²⁹ O. SEMMELROTH, Wortverkündigung, 49.

³⁰ A.a.O., 50–52.

Opfer des Herrn ist³¹. Dieses ist „in der Hülle des Sakraments“³² in unsere Gegenwart hineingestellt. Vermittels der sakramentalen Handlung nehmen wir an seinem Opfer teil. „Das Sakrament empfangend, läßt sich der Gläubige von Christus ergreifen und in seinem Opfer emportragen bis in jene gnadenhafte, vorläufig allerdings noch verhüllte Herrlichkeit, in die hinein das Opfer Christi reicht“³³.

Für Scheffczyk läßt sich, ohne daß anthropologische Überlegungen damit hinfällig oder abgewertet würden, das Zueinander von Wort und Sakrament, damit die Eigenständigkeit und die Eigenbedeutung des Sakramentalen, in letzter Instanz nur theozentrisch bestimmen³⁴. Damit gelangt er, wenn auch – wie er betont – von anderen Voraussetzungen herkommend, zum selben Ergebnis wie Semmelroth, dem er denn auch ausdrücklich zustimmt³⁵. D. h. auch für Scheffczyk muß das Sakrament in seiner besonderen Nähe zum Kreuzesopfer gesehen werden. Zu diesem steht es in einer besonderen „Verbindung“³⁶. Und genau von dorthier erklärt sich seine Notwendigkeit. Sie ist näherhin die gleiche, wie sie auch dem „Kreuzesopfer im Verhältnis zur Menschwerdung eignet“, d. h. „keine absolute“, sondern „eine positiv heilsgeschichtliche“ (ebd.).

Mit dieser letzten Bemerkung hat Scheffczyk sozusagen schon den Raum eröffnet für eine Grundsatzreflexion, der sich H. U. von Balthasar zuwendet, wenn er nach der inneren Relation von Inkarnation und Kreuz fragt (wie sie sich, vom Leben Jesu aus betrachtet, darstellt), um von dort her zum eigentlichen Wesen des Sakramentalen vorzudringen. Bevor wir uns dem zuwenden, sei zuvor noch ein kurzer Blick auf die Position von F. Durrwell, einem Vertreter der französischen Theologie, geworfen.

F. Durrwell hat eine Theologie der Eucharistie ganz aus der Perspektive des österlichen Mysteriums entworfen³⁷. Dieses selbst, so sagt er, vergegenwärtigt sich in der Gestalt der eucharistischen Feier. Im Sakrament treten Tod und Auferstehung sozusagen ein in die Sphäre der Sichtbarkeit für alle Zeiten³⁸. Was ist daher die Eucharistie? Durrwell

³¹ A.a.O., 53.

³² A.a.O., 54.

³³ A.a.O., 56.

³⁴ L. SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht, 282.

³⁵ A.a.O., 284.

³⁶ A.a.O., 285.

³⁷ Vgl. zum folgenden F. X. DURRWELL, *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Paris 1981.

³⁸ A.a.O., 48: „L'eucharistie est le sacrement du Ressuscité en son apparition. Jésus ressuscité en notre monde terrestre dans la visibilité de ce signe; l'eucharistie est une forme permanente de l'apparition pascale“.

antwortet: Christus selbst in seinem Opfer und in seiner Auferstehung. „Christus läßt das österliche Ereignis nicht einfach hinter sich, er tritt nicht in eine Distanz zu seinem Erlösertod. In der Aktualität dieses Ereignisses ist er verewigt, denn ewig ist seine Verherrlichung, die mit seinem Tod in eins fällt“³⁹. Die Eucharistie ist daher der Einbruch, man kann auch sagen „die Transparenz des Ostergeheimnisses in die Realität dieser Welt“⁴⁰. Christus macht die eucharistische Feier zur Gegenwart seines Opfers in der Welt⁴¹. „Die Eucharistie ist die Gegenwart des Paschaopfers in seinem Vollzug. Die Kirche begegnet ihrem Herrn im Ereignis des Heils, sie nimmt teil an seinem Tod“⁴².

Wir nähern uns hier der Einheitsschau, wie sie von Balthasar entwickelt hat. Die Frage, die sich hier stellt und einer Klärung harrt, lautet: Inwiefern rücken Kreuzesopfer und Sakrament in eine solche Nähe zueinander, daß man sogar von einer Einheit sprechen kann? Durrwells argumentiert, gestützt auf die Aussagen des Epheser- und Kolosserbriefes, von der Erhöhung Christi her. Im österlich-eschatologischen Ereignis der Erhöhung gewinnt das *Mysterium paschale* für ihn einen überzeitlichen, ja in gewisser Hinsicht einen Ewigkeitscharakter. Die Eucharistie, repräsentativ für das Sakrament schlechthin, wird zum Berührungspunkt mit dem eschatologischen Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu⁴³.

Das Ganze ist zu verstehen aus der eschatologischen Perspektive Durrwells. Das *Mysterium paschale* gilt ihm strikt als eschatologisches Ereignis. Der gekreuzigte und auferstandene Herr ist erhöht zum Vater. Damit steht er am Ende der Zeiten. Von dort her wirkt er in die Zeit hinein, und zwar kraft des Sakramentes⁴⁴. Dieses ist die Gestalt, in der die Menschen der fortlaufenden Zeit teilhaben an der Erlösung, die kraft ihres eschatologischen Charakters allen Menschen gleichzeitig

³⁹ A.a.O., 60.

⁴⁰ A.a.O., 61.

⁴¹ A.a.O., 63.

⁴² A.a.O., 69.

⁴³ A.a.O., 46 f.: „La venue et l'apparition du Christ ne sont donc pas consécutives au mystère pascal; celui-ci est eschatologique, rien ne lui est consécutif; le Christ est parousiaque, épiphanique par divine glorification“. A.a.O., 48: „De cette venue et de cette communion, l'eucharistie est le sacrement éminent“.

⁴⁴ A.a.O., 91: „... le mystère eschatologique, celui du Christ pascal, est en lui-même parousiaque, est l'envoi du Christ au cœur du monde: 'Il est monté au-dessus des cieux, afin de remplir l'univers' (Ep 4, 10)“. A.a.O., 102: „... l'eschatologie dont l'eucharistie est le sacrement“. Vgl. den ganzen Abschnitt „L'eucharistie, sacrement de la parousie“, a.a.O., 47–49.

wird. Von Balthasar hingegen konzentriert sich stärker auf den im Kreuz Christi vollzogenen Opferakt. Genau an diesem Punkt kommt für ihn das Sakrament in den Blick. Das wollen wir uns näher ansehen.

II. Die spekulative Vertiefung des Zusammenhangs von Kreuz und Sakrament bei H. U. von Balthasar

Anders als Durrwell schaut von Balthasar nicht aus eschatologischer Höhe, vom Ende der Zeiten, vom Geheimnis der Erhöhung auf den Tod Christi zurück. Er blickt vom Geheimnis der Inkarnation her auf das Opfer Christi. Auch für ihn wird damit das Verhältnis von Menschwerdung und Kreuzestod zum Thema. Von Balthasar verzichtet jedoch auf die Verwendung bestimmter Formeln (Wort – Antwort; Abstieg – Aufstieg), mit deren Hilfe man die gegenseitige Zuordnung von außen kommend, sozusagen nachträglich, beschreiben kann. Ihn interessiert mehr die innere Struktur der Beziehung. Richtet man darauf seine Aufmerksamkeit, tritt zweierlei hervor: Kontinuität und Diskontinuität. Beides ist zu beachten, will man nicht das Wesen der Sache verfehlen. Beides hat daher von Balthasar im Blick.

Zum einem hatte schon K. Barth erklärt: „Das Geheimnis des Kreuzes ist kein anderes als das Geheimnis der Inkarnation in seiner Fülle“⁴⁵. Auf dieser Linie hat von Balthasar weitergedacht⁴⁶. Dabei kann er sich auf eine breite Vätertradition stützen. Bereits Athanasius hatte Geburt (Menschwerdung) und Tod des Erlösers in die engste Beziehung gerückt: „Der Logos, der an sich nicht sterben konnte, nahm einen Leib an, der sterben konnte, um ihn als eigenen für alle zu opfern“⁴⁷. Ebenso gilt für Chrysostomus „die Erlangung des Priestertums und die dazugehörige Darbringung eines Opfers ... als eigentlicher Zweck der Inkarnation Christi“⁴⁸. Im Westen schafft der Durchblick Leos des Großen Klarheit: „Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci posset affigi“⁴⁹.

Die Position der Väter, die später Anselm von Canterbury, maßgebend für die ganze ihm folgende Tradition, untermauern wird, ist selbstverständlich in der Schrift grundgelegt. Auch das hat von Baltha-

⁴⁵ K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, Zürich ²1964, 325.

⁴⁶ Vgl. zum folgenden H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in: *MySal*, Bd. III/2, Einsiedeln 1969, 133 ff.

⁴⁷ ATHANASIUS, *De incarnatione Verbi* 20; PG 25, 132 B (Übers. nach H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, 140).

⁴⁸ J. BETZ, *Die Eucharistie*, 128.

⁴⁹ LEO D. GR., *Sermo* 48,1: PL 54,298.

sar herausgearbeitet, wenn er feststellt: „Jesu Selbstaussagen über sein ‚Gesendetsein‘, sein ‚Gekommensein‘ (zu diesem oder jenem Zweck) verklammern die beiden Phasen seines Daseins so eng, daß sich die Sendung der ‚Stunde‘ als wesentlicher Teil, schließlich als der Endzweck seines ganzen Weges erweist“⁵⁰. Die Ausrichtung auf den Tod (das Kreuzesopfer) beherrscht also von Anfang an als innere Teleologie die Sendung Jesu. Sie ist nicht das Ergebnis nachträglicher Konstruktion, sondern folgt einer Logik, die Joh 13, 1 wohl am deutlichsten zum Ausdruck bringt mit der Feststellung: Jesu Agape ging bis ans Ende (εἰς τέλος).

Trotz allem, bei aller berechtigten und in der Tradition daher stark hervorgehobenen Betonung der Kontinuität ist das Moment der Diskontinuität, das hier eingreift, nicht zu unterschlagen. Mit dem Eintritt in das Todesleiden tut sich eine andere Dimension auf (ohne daß damit schon die Mysterien des Lebens Jesu, die Thomas gegen die Einseitigkeit Anselms stärker ans Licht hebt⁵¹, in ihrer Bedeutung herabgesetzt wären). Die Sendung Jesu erhält eine neue Qualität. „Nachdem es lange genug sein prophetisches Amt ausgeübt hat, geht das Wort in ein neues Stadium über: in das der Eucharistie und der Passion“⁵². Das *Verbum incarnatum* erreicht hier – in einer Selbstüberbietung über alles Sprechen und Tun hinaus – sein Telos im Leiden und Sterben. „Des Redens wäre kein Ende (‘die Bücher der Welt faßten es nicht‘), die Tat setzt den Punkt. Aber auch der Taten wäre kein Ende: das Leiden, der Tod ist des Menschen letztes Wort, in dem er sich zusammenrafft vor dem Vater“ (ebd.).

Genau an diesem „Umschlagspunkt“⁵³, da das Wort übergeht in die Tat, ja in der Passivität des Kreuzesleidens zur abschließend höchsten und letzten Tat wird, liegt der Ursprungsort des sakramentalen Lebens der Kirche. „Es gibt keine christliche Liturgie“, sagt von Balthasar, „ohne das Kreuzesopfer, ja man kann sagen, daß beides in der Tiefe

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, Theodramatik, Bd. 3, Einsiedeln 1980, 218.

⁵¹ S. dazu G. LOHAUS, Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin: Freiburger Theologische Studien, Bd. 131, Freiburg 1985.

⁵² H. U. VON BALTHASAR, Gott redet als Mensch, in: DERS., Verbum caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 89.

⁵³ Den Begriff „Umschlagspunkt“ gebraucht L. SCHEFFCZYK zur Qualifizierung der Wende vom Wort zum Sakrament, in der es dazu kommt, daß der Mensch „in die Bewegung des Wortes vollständig eingeht“ und es „tathaft mitvollzieht, so daß es in seinem Tun und Bekenntnis zur Antwort an Gott wird“ – L. SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht, 283.

identisch ist“⁵⁴. Eben dieser *Transzensus* vom Wort zur Tat, der zum Proprium des Kreuzes gehört (ja, nach von Balthasar dieses wesentlich bestimmt), wiederholt sich im Sakrament. Auch hier begegnen wir der Steigerung des Wortes in die Tat hinein. Aber, so müssen wir im Sinne von Balthasars hinzufügen, hier geht es um mehr als eine bloße Abbildung oder Wiederholung, hier geht es um die Grundlegung der sakramentalen Struktur (Wort – Tat) im Kreuzesopfer. Was hier begründet ist, vollzieht sich je neu im sakramentalen Handeln der Kirche: „In der Liturgie und in den Sakramenten wird das Wort Christi zur Tat, seine uns bezeugte und zugesicherte Wahrheit wird wirksam und siegreich in uns“ (ebd.).

Der „Mehrwert“⁵⁵ des Sakraments, die „Transzendenz“ des Wortes zum Heilstun Christi an uns, das uns innerlich erneuert, heiligt und in uns Frucht bringt, ist darin begründet und wird dadurch möglich, daß schon Gottes Wort über sich selbst hinausgewachsen ist in Leiden und Opfer. Die Parallelstruktur des Sakraments ist innerlich ermöglicht, getragen und begründet vom Kreuzesopfer Christi. Die „Transzendenz“ (des Wortes zur Heilstat an uns) „wird nur durch die völlige Selbsthingabe erreicht“⁵⁶.

III. Zur Frage nach dem Sinn des Sakramentalen

Wir haben uns vergegenwärtigt, wie die Tradition vom Kreuz her das Wesen des Sakraments zu erfassen sucht. Folgen wir dem Denkansatz, wie er von dort her nahegelegt und auch in der neueren Diskussion wieder aufgegriffen ist, so dürfen wir sagen: Im Sakrament begegnen wir dem Medium, durch das wir mit der Opferhingabe Christi am Kreuz und dem dadurch erworbenen Heil in Berührung kommen. Damit ist – zumindest implizit – auch die Frage nach dem Warum beantwortet. Indem wir des Wesens der Sache gewahr werden, begreifen wir auch den Sinn. Wir feiern die Sakramente, um darin unser Heil in Christus zu ergreifen, um uns in sein Opfer einbeziehen zu lassen.

Diese Antwort scheint durch das reformatorische Prinzip „sola fide“ problematisiert. Aber auch die von katholischer Seite im Zuge des ökumenischen Gesprächs neuerdings konzipierte Wort-Theologie bekräftigt eine vom biblischen Denken her begründete Heilswirksam-

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, Gott redet, 89.

⁵⁵ L. LIES, Sakramententheologie. Eine personale Sicht, Graz 1990, 180, verwendet den Begriff „Mehrwert“, um damit die tiefere Bedeutung des Symbols gegenüber dem bloßen Zeichen herauszustellen.

⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, Gott redet, 89.

keit des Wortes. So läßt etwa J. Betz keinen Zweifel daran, daß schon das Kerygma „Zusprache des von Christus damals erwirkten Heils und darum aktualisierende Anamnese der vergangenen Heilstat“⁵⁷ ist. Warum also noch Sakramente, so könnte man fragen, wenn doch schon das Wort unser Heil wirksam mit sich bringt und uns zuspricht?

Im Grunde ist das Problem nicht so neu, wie es den Anschein haben mag. Schon Thomas von Aquin hat klar ausgesprochen, daß wir „mit der Kraft des Leidens Christi durch den Glauben *und* durch die Sakramente verbunden werden“⁵⁸. Er hat daraus jedoch nicht, wie später die Reformatoren, die Konsequenz einer Abwertung des Sakraments gegenüber dem Wort gezogen. Thomas weiß und vertritt im übrigen, daß Gott „nicht an die sichtbaren Sakramente gebunden ist“⁵⁹. Daraus jedoch den Schluß zu ziehen, daß auch wir nicht an die Sakramente gebunden seien, kommt für ihn nicht in Frage. Im Gegenteil, sich auf eine solche Distanzierung einlassen, hieße, das Sakrament verachten und so sein Heil aufs Spiel setzen⁶⁰.

Wie soll aber die Frage in ihrer Zuspitzung, die sie durch die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Position erhalten hat, gelöst werden? Warum Sakramente, wenn schon das Wort heilswirksam ist? Es ist hier nicht möglich, das Problem in seiner ganzen Vielschichtigkeit und Komplexität aufzurollen. Doch läßt sich in der Rückschau auf unsere voranstehenden Überlegungen soviel sagen: Das Zeugnis der Tradition bietet insofern eine Lösung an, als es auf die Oikonomia Gottes selbst verweist. Das haben alle von uns befragten Autoren erkannt. Scheffczyk hat es in seiner Bemerkung über die „Notwendigkeit“ der Sakramente angesprochen⁶¹. Auch Y. Congar macht auf den faktisch von Gott eingeschlagenen Heilsweg aufmerksam, wenn er bemerkt: Der Sohn Gottes „ist für uns nicht einfach Wort geblieben: er ist Fleisch geworden, er hat unter uns gewohnt, gelebt und gewirkt“⁶². Joh 1,14 wird damit zum Basis-Satz einer jeden Sakramententheologie.

Gleichwohl bedarf die Auskunft, die Congar uns gibt, einer Ergänzung. Das wird deutlich, wenn wir uns auf die Klimax besinnen, die von Balthasar zum Gegenstand seiner Reflexion gemacht hat. Am

⁵⁷ J. BETZ, Die Gegenwart der Heilstat Christi, in: Wahrheit und Verkündigung (FS. Michael Schmaus), Bd. 2, hg. L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF und R. HEINZMANN, München 1967, 1821.

⁵⁸ S. th. III, 62,6c.

⁵⁹ S. th. III, 68,2c.

⁶⁰ Ebd. Ähnlich urteilt schon Augustinus. Vgl. K. ADAM, Die Eucharistielehre, 135 f.

⁶¹ L. SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht, 285.

⁶² Y. M.-J. CONGAR, Die zwei Formen, 124.

Kreuz ist nicht nur das Wort durch die Tat überboten, diese selbst erfährt in der Opferhingabe eine letzte Überhöhung und Steigerung. Dies hat im Grunde schon Thomas von Aquin im Blick, wenn er sagt: „Primo docuit veritatem invitando et vocando ad fidem, et in hoc complevit voluntatem Patris. . . . Secundo consummavit ipsam veritatem, aperiendo per passionem suam in nobis ianuam vitae dando potestatem perveniendi ad consummatam veritatem“⁶³.

Wenn wir zudem ernst nehmen, was Thomas über die Zeichenhaftigkeit des Sakraments sagt, so dürfen wir folgern: Das Sakrament hat Sinn, Daseinsrecht und Notwendigkeit darin, daß es Zeichen ist, und zwar Zeichen der Opferhingabe des gekreuzigten Erlösers. Der Sinn des sakramentalen Zeichens erschließt sich von dem her, was es abbildet. Dargestellt ist aber jenes Werk der völligen Hingabe, das die Liebe des Erlösers dadurch erreicht, da sie ihren Weg bis ans Ende, d. h. bis zur Vollendung geht. Das Sakrament folgt so, es antwortet der Oikonomia Gottes in Christus. In ihm vollziehen wir sozusagen den Weg Gottes mit, der nicht nur zu uns gesprochen hat, sondern Mensch geworden ist, am Kreuz seine Liebe bis ans Ende (εἰς τέλος) erwiesen hat. (Neben Joh 1,14 gehört also auch Joh 13,1 in die Begründung der Sakramententheologie hinein!).

Dieser Mitvollzug kann freilich geistig, in einem reinen Akt der Seele geschehen⁶⁴. Daß er uns im Sakrament auf eine leibhafte Weise angeboten ist, hat seine letzte Begründung nicht in der leib-geistigen Struktur des Menschen, sondern (theozentrisch-christologisch) darin, daß Jesus selbst sich *leibhaft* geopfert hat und uns im Sakrament – zuhächst in der Eucharistie durch die Darreichung des geopfert Leibes in der sakramentalen Speise – auf vollendete Weise, eben leibhaft⁶⁵, an seinem Opfer teilnehmen läßt.

Das Sakrament als zeichenhaft-sichtbarer Vollzug korrespondiert somit der Heilsgegenwart im *inkarnierten* Logos, die in der leibhaft dargebrachten Opferhingabe am Kreuz ihren heilsgeschichtlichen Höhepunkt und ihre Vollendung findet⁶⁶. Und es ist genau dieses Entspre-

⁶³ THOMAS VON AQUIN, In Ioan., c. 4, lect. 4, n. 1 (Hervorhebung v. Verf.).

⁶⁴ S. th. III, 62,6c.

⁶⁵ Vgl. F. WETTER, Die Eucharistie, das Sakrament der Einheit mit Christus, in: TThZ 77 (1968) 341–352; bes. 346 f. 351.

⁶⁶ Das ist sehr schön zum Ausdruck gebracht in der Interpretation des Todeskreuzes Jesu bei Nikolaus von Kues, Sermo XXVII, N.3, Z. 1–7: h XVII,4; Sermo XXVIII, N.4, Z. 1–9: h XVII, 15. S. dazu A. DAHM, Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445: BGPhThMA NF., Bd. 48, Münster 1997, 212–220.

chungsverhältnis, oder sagen wir besser – im Anschluß an Durrwell und von Balthasar –, die Einheit von Paschamysterium, Opfer Christi und kirchlich-sakramentaler Handlung, welche das Sakrament aus jeder Beliebigkeit heraushebt und es zum menschlich unverfügbaren, daher auch *nullo modo* zur Disposition stehenden Heilszeichen macht. Im Sakrament ereignet sich nicht weniger als eine „Transsituierung“⁶⁷, welche den Empfänger in die Situation des österlichen Christus, d. h. in die Situation des *Mysterium paschale* hineinstellt und gerade so dem *Christus totus* einverleibt. Und deshalb kann man sagen: „Die Sakramente sind das Werkzeug in der Hand Christi, durch das er sein Erlösungswerk nicht vollendet, sondern fortsetzt“⁶⁸.

⁶⁷ L. LIES, Sakramententheologie, 118 f.; vgl. a.a.O. 89 f. 103. 109.

⁶⁸ DThA, Bd. 29, 394.

Das fragliche Glück der Guten

Überlegungen zur Realität einer ethischen Welt¹

A. Die Herausforderung des katholischen Moraltheologen durch ein „avantgardistisches“ Handlungsprogramm

Der katholische Moraltheologe, der nachdenkt über seinen Ort in der geistigen Situation unserer Zeit und sich fragt, ob der Zeitgeist seinen Bemühungen günstig oder widrig sei, wird kaum zu einem eindeutigen Ergebnis finden.

Zum einen kommt auch ihm die öffentliche Aufmerksamkeit zugute, die sich in den letzten Jahrzehnten den ethischen Fragen wieder zuwendet. Zum erstenmal seit 150 Jahren boomt die Ethik, zum erstenmal seit sich mit dem Triumph von Naturwissenschaft und Technik die Faszination der empirischen Wissenschaften und mit ihr eine szientistische Mentalität ausbreitete und die Ethik an den Rand des wissenschaftlich Gültigen drängte. Zudem wird der Moraltheologe freudig viele der Projekte und Resultate begrüßen, die der gegenwärtigen Aufmerksamkeit für Ethik inhaltliche Fülle, Substanz geben. Seiner traditionellen Orientierung nach beansprucht er ja allgemeine Geltung für seine Regeln und Gebote, und dementsprechend gibt er der Instanz, an die dieser Anspruch adressiert ist, der allgemeinen Vernunft, große Bedeutung in seiner Disziplin.² Er vertritt nach seiner überkommenen und übernommenen Intention einen kognitivistischen Anspruch, wie man heute sagt. Er behauptet also, daß seine Normen und Gebote satisfaktionsfähig sind im Forum der Wissenschaften, daß sie mit Vernunftgründen zu vertreten sind, daß sie wahrheitsfähig sind. Und so werden ihm die in letzter Zeit vorgestellten und weltweit diskutierten kognitivistischen Modelle der Normbegründung äußerst willkommen sein: John

¹ Leicht überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung der Öffentlichen Antrittsvorlesung als neuer Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier, gehalten am 9. November 1998.

² Die Zuständigkeit der Vernunft für die konkrete Orientierung des Handelns ist eine „selbstverständliche Voraussetzung in der biblischen und moraltheologischen Tradition“; siehe A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1984, 215-220; zit. 215. Vgl. auch H. WEBER, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*. Graz, Wien, Köln 1991, 102-111.

Rawls Begründung einer Ethik der Fairneß³, die unterschiedlichen Fassungen der Diskursethik von Karl Otto Apel und Jürgen Habermas⁴, die normative Handlungstheorie von Allan Gewirth⁵, wie auch das jüngste Projekt, das Projekt Vittorio Hösles, der im vorigen Jahr die „Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert“ entwickelt hat⁶. Alle diese Neuansätze können dem katholischen Moraltheologen den Eindruck vermitteln, die Gegenwart sei ihm und seiner Sache zugetan.

Diesen hoffnungsvollen „Zeichen der Zeit“ steht nun allerdings manches entgegen, nicht wenig, das dem Moraltheologen die Welt, in der er lebt, als fremd und kalt erscheinen läßt. Da ist zunächst einmal die vielfältige und mächtige Präsenz des Bösen auch heute. Brutalisierte Pornographie auf Video und im Internet, Sexualmorde an Kindern, Ausbrüche menschenvernichtender Aggression auf dem Balkan – das sind scheußliche und so auch deutliche Belege dieser Präsenz. Aber man sagt: „auch heute“, und das zeigt, daß damit der spezifische, der für unsere Gegenwart typische Stachel gegen die mögliche Zeitzufriedenheit des Moraltheologen noch nicht im Blick ist.

Das Böse war immer wirksam und mächtig. Es zog es allerdings vor, sich zu verbergen und hatte guten Grund dazu. „Die Blumen des Bösen“ blühten im Schatten. Noch als es bei uns in Deutschland von ganz oben organisiert wurde, geschah das nicht ohne Vorsicht und Tarnung. Es blieb „das Böse, das im Finstern schleicht“. Heute hingegen kann uns die Amoralität begegnen als öffentliches Programm und zudem als Programm der Avantgarde. Soziologische Untersuchungen

³ J. RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1975. Die amerikanische Originalausgabe (A Theory of Justice) erschien 1971.

⁴ Siehe als frühe Vorstellung des jeweiligen diskursethischen Konzepts K. O. APEL, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: DERS., Transformation der Philosophie. Band II. Frankfurt a. M. 1973, 358-435 und J. HABERMAS, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: DERS., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M. 1983, 53-125.

⁵ Siehe A. GEWIRTH, Reason and Morality. Chicago 1978. Eine kurze deutsche Fassung der Grundgedanken dieses Ansatzes bietet A. GEWIRTH, Die rationalen Grundlagen der Ethik. In: K. STEIGLEDER, D. MIETH (Hg.), Ethik in den Wissenschaften. Tübingen 1990, 3-34.

⁶ V. HÖSLE, Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München 1997. Zur begründungstheoretischen Position siehe V. Hösle, Begründungsfragen des objektiven Idealismus. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Philosophie und Begründung. Frankfurt a. M. 1987, 212-267.

oder das Feuilleton präsentieren bisweilen Selbstdarstellungen junger Menschen, die einen argwöhnen lassen, hier handle es sich um Vertreter einer neuen Spezies. Von Ego-Triplern ist da die Rede, von Solisten, Igel-Existenzen, Einsiedlerkrebsen, Ich-Süchtigen und Ichlingen.⁷ „... du bist der Boß, du bist der Held / ... du bist zu geil für diese Welt.“⁸ Diese Selbstanrede versichert zunächst einmal, wo die wahren Werte liegen. Und aus dieser (axiologischen) Prämisse folgt dann ganz konsequent der neue kategorische Imperativ: „Erfülle deine Wünsche. Egal, wer darunter zu leiden hat.“⁹

Und das ist jetzt nicht die geheime Losung einiger Randexistenzen, sondern die offene Selbstdarstellung derer, die nach eigener Einschätzung an der Spitze der mentalen Entwicklung stehen, auf dem Höhepunkt der sozialen Evolution. Hier wird das „Panier der Zukunft“ aufgerichtet.

Da liegt das für unsere Gegenwart charakteristische Hindernis gegen die Zustimmung zur Zeit, für die der Moraltheologe ansonsten durchaus Anlaß findet. Das ist der Punkt, der seine Zeitdiagnose nicht nur schwankend macht. Diese Zeiterscheinung rüttelt ihn auf. Denn dieses „avantgardistische“ Handlungsprogramm bedroht die Grundvoraussetzung der Moraltheologie und der Ethik überhaupt. Es fordert den Moraltheologen heraus. Das soll der Hauptteil der Vorlesung zunächst einmal deutlich machen, um dann nach einer Antwort auf die Herausforderung zu fragen.

B. Die Frage nach dem Glück der Guten und die Realität einer ethischen Welt

1. Die „avantgardistische“ Bedrohung des Glücks der Guten

Stellen wir uns vor, das Programm der Egomane sei wirklich avantgardistisch, aus ihm spreche die innere Entfaltungslogik unserer Geschichte und mit deren Fortgang wüchse ständig seine praktische Geltung. Die eigenen Wünsche zu erfüllen, auch auf Kosten anderer, rücksichtslos, das würde für immer mehr Menschen zur obersten Maxime. Dann entfaltete sich eine Welt, in der ethisch, moralisch zu handeln von vor-

⁷ Siehe W. DREHER, Ein Volk auf dem Ego-Trip. In: Focus 27/1995, 53. Der Artikel beruft sich auf eine Umfrage zur Einstellung der Deutschen, die das Markt- und Meinungsinstitut Emnid im November und Dezember 1994 durchgeführt hat.

⁸ Zitiert nach „Tanz ums goldene Selbst.“ In: DER SPIEGEL 22/1994, 69.

⁹ „Tanz“. In: DER SPIEGEL 22/1994, 59.

neherein identisch wäre mit Zu-kurz-kommen, mit Benachteiligt- und Betrogenensein. Die Beispiele für die drohende Erosion unserer Moral, die U. Wickert anführt in seinem viel gelesenen Essay über den Verlust der Werte, wären alltägliche Fakten: Gewalt unter Kindern und gegen Kinder, Kriminalität Jugendlicher, Versicherungsbetrug, Titelschacher an Universitäten, Bereicherung von Politikern und Parteien.¹⁰

„Der Ehrliche ist der Dumme“ – so faßt Wickert seine Beobachtung zusammen, und das ist auch der Titel seines Bestsellers. Die Guten sind die Dummen – das ist die Kurzformel für den Zustand der Handlungswelt, der sich ausbildete mit der wachsenden Geltung des Egomanieprogramms.

Eine solche Welt steht aber im krassen Gegensatz zu der Wirklichkeit, die der Moraltheologe orientierend und motivierend vor Augen hat. Seine Aussagen, seine Normen und Gebote zielen ja nicht auf einen Zustand des bloßen Regelvollzugs, der Realisierung von Gehorsam, der Pflichterfüllung. Seine Bemühungen haben einen tieferen Sinn. Moraltheologie ist die reflektierte Antwort auf die innerste Intention unseres Handelns, die Moralität und Daseinserfüllung, Tugend und Glück verbindet. Moraltheologie ist die Lehre von der geheimnisvollen, aber im Handeln immer thematischen Möglichkeit, gut und glücklich zugleich zu werden.¹¹

Das Glück der Guten ist Grundvoraussetzung und Leitperspektive der Moraltheologie. Wo also die Formel von der Dummheit der Ehrlichen oder Guten nicht nur grimmiger Protest ist gegen Einzelfälle, nicht nur provozierender Hinweis auf das, was sich anbahnt, sondern wo sie wiedergibt, was ständig der Fall ist, da steht diese moraltheologische Grundbedingung in Frage. Und in dieser Konsequenz bedroht das „avantgardistische“ Programm die Möglichkeit von Moraltheologie überhaupt. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir uns eine zweite Konsequenz dieses Programms ansehen.

2. Die Negation der moraltheologischen Begründungsmöglichkeiten

Der katholische Moraltheologe steht, wie gesagt, der Tradition nahe, die man heute die kognitivistische nennt, das heißt derjenigen begrün-

¹⁰ Siehe U. WICKERT, *Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte*. Hamburg 1994.

¹¹ „Ethik denkt darüber nach, wie und unter welchen Voraussetzungen menschliches Leben glücken kann.“ B. FRALING, *Sexualethik*. Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 5. Anm. 13 verweist Frähling auf K. Demmer und W. Korff als katholisch-theologische Vorgänger bei diesem Konzept von Ethik.

dungstheoretischen Position, die dafür argumentiert, daß Handlungsnormen wahrheitsfähig sind, daß die Vernunft, die praktische Vernunft für ihre Gültigkeit aufkommen kann.

Die Argumente für diese kognitivistische These sehen sehr verschieden aus. Höhle, Gewirth, Habermas, Apel, Rawls, die eben genannten gegenwärtigen Vertreter dieser Position, verfolgen jeweils sehr unterschiedliche Strategien zum Beweis der Vernunftkompetenz im Normativen. Dasselbe gilt für die großen alten, schon klassischen Vertreter dieser Tradition, wie zum Beispiel Immanuel Kant oder Thomas von Aquin.

Diesen Differenzen müssen wir uns jetzt nicht zuwenden. Denn relevant für unsere gegenwärtigen Überlegungen ist allein das Gemeinsame der unterschiedlichen Begründungsstrategien und Begründungsmodelle. Am Ende all der Legitimierungstheorien für den kognitivistischen Ansatz, der klassischen wie der modernen, steht die Auszeichnung, die Deklaration eines allgemeinen Satzes, der als oberste Norm, als Kriterium aller anderen Normen, als Moralprinzip¹² gelten kann und dessen Verbindlichkeit allein auf Vernunftkenntnis beruht. Das heißt, dieser Satz gilt als evident. Er gilt als unmittelbar einsichtig oder doch als so einleuchtend, daß seine Gültigkeit einem jedem gezeigt werden kann. Solche Moralprinzipien sind z. B. „das erste Gebot des Gesetzes“ des Thomas von Aquin¹³ und der kategorische Imperativ Kants.¹⁴

Nun muß man allerdings sagen: Das Statuieren eines solchen Moralprinzips, seine Auszeichnung durch direkte oder indirekte Evidenz, kann nicht als Abschluß der Begründung von Handlungsnormen gelten. Es gibt nämlich eine Frage, mit der seine Gültigkeit noch einmal ins Wanken gerät, mit der sie sich als vorläufig erweist. Diese Frage ist genau diejenige, die sich uns mit den Konsequenzen des „avantgardistischen“ Programms aufdrängte, die Frage nach dem Glück der Guten.

¹² „Unter Moralprinzip wird ... im heutigen moralphilosophischen Sprachgebrauch der letzte bzw. ein letzter praktischer Grundsatz verstanden, der nicht aus einer allgemeineren Norm ableitbar ist und als Kanon der Deduktion, Begründung, Rechtfertigung und Kritik untergeordneter Normen fungiert.“ M. FORSCHNER, Art. Moralprinzip. In: O. HÖFFE (Hg.), Lexikon der Ethik. München⁵1997, 209.

¹³ „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“ THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae I-II 94,2c.

¹⁴ „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft A 54; vgl. DERS., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 52.

Wenn nämlich die Grundintention menschlichen Handelns in der Verbindung von Moralität und Glück liegt, dann kann die Evidenz eines Moralprinzips nicht der letzte Anhalt der begründungstheoretischen Bemühungen sein. „Orientiert an diesem Prinzip“, so wird sich der Handelnde sagen, „seinem Anspruch folgend, werde ich sittlich, moralisch handeln. Ich werde ein guter Mensch sein. Aber werde ich auch glücklich sein? Was darf ich hoffen?“ Diese Frage hat es in sich.¹⁵

Selbst Kant sah hier das Hauptproblem seiner ethischen Begründungstheorie. Zwar geht er in dieser Theorie aus von der apodiktischen Geltung des kategorischen Imperativs, des moralischen Gesetzes, wie er auch sagt, und die reine Achtung vor diesem Gesetz und die Pflicht, es zu befolgen, haben bei ihm fundamentale Bedeutung. Aber er sieht zugleich, daß Handeln mehr will als Moralität und Tugend, die in der achtungsvollen und pflichtgemäßen Befolgung der sittlichen Regeln liegen. Handeln zielt auf die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit. Der „Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein“, das hat keine Gültigkeit im Sinnhorizont „vernünftiger endlicher Wesen“, „und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft.“¹⁶

Die Vernunft selbst, der die moralischen Regeln unverbrüchlich gewiß erscheinen, gerät ins Grübeln über deren Geltung, wo die Glückserwartung derer, die diesen Regeln folgen, keine verlässliche Aussicht hat. Das Glück der Guten erweist sich als zentrales Problem der Normbegründung.

Nun haben wir gesehen, daß sich dieses Problem heute mit neuer Dringlichkeit stellt. Als Konsequenz des Egomanieprogramms droht das Zu-kurz-kommen der Guten, die Identifizierung von Gutheit und Dummheit. Die Dummheit der Guten geht aber, wie sich jetzt zeigte, direkt über in die Dummheit aller ethischen Regeln. Indem es das Glück der Guten negiert, zehrt dieses Programm alle moralische Verbindlichkeit auf.

Negation der Begründbarkeit moraltheologischer Normen (B.2.), Aufhebung der moraltheologischen Grundbedingung (zuvor in B.1.) – mit diesen beiden Konsequenzen ist wohl deutlich genug vor Augen, wie brisant die Herausforderung des Moraltheologen durch das Pro-

¹⁵ Vgl. I. KANT, Kritik der reinen Vernunft A 804 f./B 832 f.: „Alles Interesse meiner Vernunft ... vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“

¹⁶ Siehe I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft A 198 f.

gramm der vermeintlichen Avantgarde ist. Deutlich ist damit auch, daß eine Antwort gefunden werden muß auf die zentrale Frage, die dieses Programm aufwirft: Gibt es das Glück der Guten?

Um diese Frage zu beantworten ist es hilfreich, sich ihre Bedeutung bei den Bemühungen um die Begründung ethischer Normen noch etwas genauer anzusehen.

3. Die ethische Welt als Garant moraltheologischer Normbegründung

Im Vorhergehenden wurden kurz die verschiedenen Strategien oder Begründungsmodelle angesprochen, mit denen die Kognitivisten ihre Position ausweisen. Immer liefen diese Argumente hinaus auf die Evidenz einer obersten Norm, eines Moralprinzips. Es zeigte sich jedoch, daß die Argumente für diese Evidenz nicht ausreichen. Kant war dafür der unerwartete Zeuge. Die Frage nach dem möglichen Miteinander von „Tugend“ und „Glückseligkeit“, Gutheit und Glück, storniert die Geltung des Moralprinzips. Mit der Aussicht, daß eine solche Verbindung unmöglich sei, droht seine Negation.

Diese Schwäche der verschiedenen Begründungsversuche bedeutet nicht, daß sie irrelevant seien. Sie sind im Gegenteil sehr wichtig. Es ist wichtig, mit Argumenten die Einsichtigkeit des obersten Moralprinzips aufzuzeigen. Allerdings ist es nur der erste Schritt in der ethischen oder moraltheologischen Begründungstheorie. Es ist der normtheoretische oder nomologische Schritt auf dem Begründungsweg. Ihren Abschluß erreichen diese Begründungsbemühungen erst mit einem zweiten Schritt. Dieser Schritt muß zu einer Antwort führen auf die Frage, deren kritisches Potential sich seit Beginn der Vorlesung immer wieder bemerkbar macht. Um die Begründung von Handlungsnormen abzuschließen, muß gezeigt werden, daß derjenige, der dem aufgewiesenen Moralprinzip folgt, auch die Daseinserfüllung finden kann, auf die er ethisch handelnd hofft. Gezeigt werden muß also, daß die Handlungswelt, die Wirklichkeit in der wir leben, eine bestimmte Grundstruktur hat, eine solche Struktur nämlich, daß in ihr Gutheit und Glück zusammenfinden, daß sich in ihr die Sittlichkeit mit „einer ihr proportionierten Glückseligkeit“¹⁷ verbindet.

Wer Aussagen über die Grundstruktur von Wirklichkeit macht, treibt Ontologie. Deshalb kann man sagen: Auf den ersten, den nomologischen Schritt muß bei einer jeden abschließenden ethischen oder

¹⁷ I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft A 214.

moraltheologischen Begründungstheorie als zweiter der ontologische Schritt folgen. Mit anderen Worten: Die nomologische Begründung erster Ordnung muß gesichert werden durch die ontologische Begründung zweiter Ordnung. Nomologie, Ontologie – das sind die beiden zentralen Komponenten einer hinreichenden Begründungstheorie.¹⁸

Die Frage nach dem Glück der Guten gehört, das ist offensichtlich, zu dieser zweiten Komponente. Mit ihr stehen wir bei der zweiten, der ontologischen Etappe der Begründungsaufgabe. Hier geht es darum zu zeigen, daß der Gute in die Welt paßt.

Ich nenne eine solche Welt, in der das Gute und das Glück zusammenstimmen, ethische Welt.¹⁹ Dann lautet die anstehende Frage: Gibt es eine ethische Welt? Und die Antwort lautet: Ja. Wie läßt sich aber diese positive Antwort begründen? Um das zu sehen, müssen wir zunächst das große Hindernis identifizieren, das heute den Blick auf die ethische Welt versperrt.

4. Der Subjekt-Objekt-Dualismus als Kern der heutigen Begründungsproblematik

Das Glück der Guten war schon immer problematisch. Seit jeher steht der Mensch mit seinen ethischen Orientierungen, in denen sich Imperative und Hoffnungen direkt verbinden, vor dem Feld seines Handelns und hat ausreichend Grund zu der Frage, ob die Welt Heimat oder Friedhof seiner Erwartungen ist. Psalm 4 belegt die Präsenz dieser Sorge in früher Zeit: „Viele sagen: Wer läßt uns Gutes erleben?“²⁰ Und nach Psalm 14 besteht wenig Aussicht für eine positive Antwort auf diese Frage: „Alle sind ... verdorben, keiner tut Gutes, auch nicht ein einziger.“²¹ Die Welt kann auch früher schon, wie Luther dann sagt,

¹⁸ Zur Unterscheidung einer nomologischen und einer ontologischen Ebene bzw. einer Fundierung erster und zweiter Ordnung in der ethischen und moraltheologischen Begründungstheorie siehe W. GÖBEL, *Okzidentale Zeit*. Freiburg i. Ue.; Freiburg i. Br. 1996, 37-39 und DERS., *Der eschatologische Fehlschluß*. In: A. HOLDEREGGER (Hg.), *Fundamente der Theologischen Ethik*. Freiburg i. Ue.; Freiburg i. Br. 1996, 495-501.

¹⁹ In demselben Problemzusammenhang führt KANT den Begriff „moralische Welt“ ein; Kritik der reinen Vernunft A 808/B 836. „Nun läßt sich in einer intelligiblen, d. i. der moralischen Welt ... ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken“. Kritik der reinen Vernunft A 809 / B 837.

²⁰ Ps 4,7.

²¹ Ps 14,3.

als „ein Jammerthal erscheinen, ein Stall voll böser Buben, ... ein Wirthshaus, da der Teuffel Herr ist, als ein Raub- und Diebhaus“.²²

Dennoch trübt der Eindruck nicht, daß heute das Gegenüber des Handelnden zu seinem Handlungsfeld besonders schroff und unveröhnlich geworden ist, daß sich hier ein prinzipieller Gegensatz ausgebildet hat. Und ich meine, man könne auch den Grund angeben für dieses zeitspezifische unüberbrückbare Gegeneinander.

Wir bekommen diesen Grund in den Blick, wenn wir von der allgemeinen Kennzeichnung unserer Epoche als Neuzeit ausgehen. Diese Kennzeichnung ist in der Regel mit einer Bestimmung unserer geschichtlichen Wirklichkeit verbunden, die deren Tiefenstruktur erfaßt.²³ Diese Bestimmung besagt, daß unser Zeitalter dadurch geprägt ist, daß der Mensch Geltung gewinnt als Subjekt.²⁴

Subjektgeltung des Menschen – das heißt zunächst, daß die Sonderstellung, die der Mensch im Verhältnis zum Seienden einnehmen kann, als die ihm angemessene und die ihn auszeichnende verstanden und anerkannt wird. Der Mensch ist ja nicht nur ein Glied im Gesamt dessen, was es gibt, er steht z. B. nicht nur auf einer der Stufen im analogen ordo des Seins, sondern er kann denkend heraustreten aus diesem Gefüge, kann so das Seiende von außen betrachten und es zum Gegenstand seiner Reflexion machen. Mit Verständnis und Anerkennung dieser Möglichkeit als der dem Menschen eigenen wird er zum Subjekt, dem das Seiende als Objekt gegenübersteht.

²² M. LUTHER, Tischreden (Ausg. 1577) und andere Schriften. Zit. nach C. F. W. WANDER, Deutsches Sprichwörter Lexikon. Band V. Leipzig 1880, 163f. Siehe zu dieser Angabe H. BRAUN, Art. Welt. In: O. BRUNNER u. a. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 7, Stuttgart 1978, 452 Anm. 54. Vgl. auch M. LUTHER, Erste Predigt über die Epistel Jeremia 23,5-8. In: D. MARTIN LUTHERS Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Werke. Bd. 20. Weimar 1923, 553.

²³ Das ist ihr Vorteil gegenüber modischeren Begriffen wie Postmoderne oder Spätmoderne, mit denen eine befriedigende Kennzeichnung unserer Zeit nicht einhergeht. Um den umfassenden Zusammenhang der uns bestimmenden geschichtlichen Kausalitäten in den Blick zu bekommen, wird man allerdings auch über den Begriff der Neuzeit hinausgehen müssen; siehe W. GÖBEL, Okzidentale Zeit, bes. 47-69 und 80-86.

²⁴ Zunächst als philosophischer Beleg für diese Kennzeichnung: M. RIEDEL, Theorie und Praxis im Denken Hegels. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1965, 137. In der Theologie formuliert W. KASPER: „Dieser Ausgang vom ... sich als Subjekt begreifenden Subjekt wird (wie bei Descartes – W. G.) in der Folge für die ganze Neuzeit zum archimedischen Punkt; die Subjektivität wird zur neuzeitlichen Denkform und Denkhaltung.“ Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, 31.

Subjektgeltung des Menschen – das bedeutet darüber hinaus, daß der Mensch maßgebend wird für Konzeption und Gestaltung des Seienden. Als Subjekt in Distanz zur Wirklichkeit als Welt der Objekte eröffnen sich dem Menschen nämlich eigene Kriterien für das Gefüge und Verbindliche des Seienden, Kriterien, nach denen er dessen Bedeutung neu bestimmt. Indem er diese Kriterien im Verhältnis zur Natur zur Geltung bringt, bewirkt er die kopernikanische Revolution, das frühe spektakuläre Ereignis der neuzeitlichen Entwicklung. Die Evidenz der Freiheitsrechte drängt auf die politisch revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft. Die industrielle Revolution als Umformung der Arbeitswelt ist eine weitere Folge der Durchsetzung der dem Subjekt eröffneten Maßstäbe.²⁵

Distanz nehmend und Maß gebend wird der Mensch zum Prinzip der Konstruktion von Wirklichkeit. So läßt sich kurz zusammenfassend sagen, was Subjektgeltung des Menschen bedeutet. Und diese Subjektgeltung kennzeichnet unsere Epoche, die Neuzeit.

Diese für die Neuzeit charakteristische Gegenüberstellung des Menschen als Subjekt zum Seienden als seinem Objekt wird nun, und das ist entscheidend im Zusammenhang unserer Überlegungen, im Fortgang der geschichtlichen Entwicklung mißdeutet als die unaufhebbare Trennung von Mensch und Welt, als ihre prinzipielle Opposition. Kant hat dieser grundsätzlichen Trennung fundamentale Geltung gegeben in seiner Philosophie. Als die unüberbrückbare Distanz zwischen dem erkennenden Ich und dem Ding an sich findet sie bei ihm ihre klassische Fassung. „Denn wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst ... sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnisphäre.“²⁶ Gefördert von der Autorität Kants ist die prinzipielle Opposition von Ich und Welt zum stets präsenten und wirkmächtigen Moment des allgemeinen Bewußtseins geworden, in den Wissenschaften nicht weniger als in der Alltagsmentalität. Die frühe Kritik zu Beginn des 19. Jahrhunderts hat das nicht verhindert, die Kritik durch F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel z. B., die hier Entzweiung²⁷ und

²⁵ Drei der (bisher) sieben okzidentalen Revolutionen sind damit angesprochen. Eine kurze zusammenfassende Darstellung der mit der letzten Jahrtausendwende beginnenden okzidentalen Entwicklung bietet W. GÖBEL, Kritik der Moderne. Diagnose unserer Zeit nach der Bestimmung ihres Begriffs. In: W. KRETSCHMANN, W. GÖBEL, Kritik der Moderne. Stuttgart 1992, 25-41.

²⁶ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 190/B 236.

²⁷ Siehe F. W. J. SCHELLING, Ideen zu einer Philosophie der Natur. In: DERS., Ausgewählte Werke. Schriften von 1794-1798. Darmstadt 1967, 338 f. Zur Bedeutung des Begriffs Entzweiung bei Schelling siehe W. GÖBEL, Reflektierende und absolute Vernunft. Bonn 1984, 153 Anm. 2. – In den Hegelschen Schriften zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist Entzweiung das Kennzeichen sei-

Entfremdung²⁸ diagnostizierten, in dem fixen Gegensatz von Subjekt und Objekt den Grundirrtum der modernen Kultur sahen. Ebenso wenig hat die Kritik am Anfang unseres Jahrhunderts bewirkt, die von Subjekt-Objekt-Dualismus sprach und seine Aufhebung forderte.²⁹

Mit der selbstverständlichen Geltung dieses Subjekt-Objekt-Dualismus, dieser Fehlform der neuzeitlichen Entwicklung, erklärt sich nun auch das für unsere Zeit charakteristische schroffe Gegenüber von Handelndem und Handlungswelt. Denn unter Voraussetzung dieses Dualismus steht der Mensch mit seinen ethischen Regeln und den damit verbundenen Zielen, sie mögen so evident und attraktiv sein wie auch immer, vor einem diesen Regeln und Zielen völlig fremden Handlungsfeld. Nichts verbindet das ethische Subjekt und den Raum, in den es handelnd tritt.

Die ethischen Regeln und Ziele – das sind Vorstellungen, Ideen, die wir Menschen haben, die uns durchs Leben begleiten aufgrund unserer spezifischen Disposition, Raster, bunte Gläser, durch die wir die Welt sehen und sehen müssen, Produkte des Ich, subjektive Größen, womöglich Illusionen, Fiktionen, Flausen. Denn über die Struktur der Welt, in der sie verwirklicht werden müßten, wissen wir grundsätzlich nichts. Und was wir erkennen, das sind ganz andere Regeln und Ziele, die Gesetze raum-zeitlicher Kausalität, die Mittel-Zweckrationalität auch zwischen Menschen, das Kalkül, das Aufwand und Nutzen genau gegeneinander abwägt. Die Welt, das ist ein Feld knallharter Regularität, da weht ein gar rauher Wind.

ner Zeit. Sie bestimmt das „System der Lebensverhältnisse“, sie ist „der Quell des Bedürfnisses der Philosophie“, und sie aufzuheben ist „das philosophische Prinzip“. G. W. F. HEGEL, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. Hamburg 1962, 15, 12, 24. Siehe dazu W. GÖBEL, Vernunft 97-119.

²⁸ Siehe G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1952, 347-422 (Der sich entfremdete Geist).

²⁹ Siehe z. B. R. KRONER, Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Tübingen 1977 (1. Auflage 1921) oder M. HEIDEGGER, Sein und Zeit. Tübingen 1960 (zuerst erschienen 1927). Kroners Werk, das die Entwicklung des deutschen Idealismus in den vierzig Jahren von 1781 bis 1821 verfolgt, von Kants Kritik der reinen Vernunft bis zu Hegels Rechtsphilosophie, hat ein Grundthema, den mit Kant zur Geltung gebrachten „Gegensatz von Subjekt und Objekt“ (Bd 1, X) und seine Überwindung. – Heideggers Kennzeichnung der Grundverfassung des Menschen als In-der-Welt-Sein geschieht in Sein und Zeit in ständiger Absetzung von der scheinbar selbstverständlichen Entgegensetzung von Subjekt und Objekt; siehe z. B. 59-62 (Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen) oder 202-208 (Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der „Außenwelt“).

Die Aporie, die sich unter der stillen Herrschaft des Subjekt-Objekt-Dualismus für den Moralthologen aufbaut, wird so deutlich: Hier das Subjekt, das kreative Wesen mit dem großen Gehirn, eingeschlossen in die Sphäre seiner Vorstellungen und Ideen, seiner Imperative und Hoffnungen; da die Welt ohne jede Affinität zu diesen Kreationen, „ein Tor zu tausend Wüsten stumm und kalt“.³⁰ Keine Spur vom Glück der Guten. Keine Aussicht auf eine ethische Welt.

Mit dieser Aporie wird zugleich, hoffe ich, verständlich, daß der Subjekt-Objekt-Dualismus als der harte Kern der Begründungsproblematik gelten kann. Das Haupthindernis auf dem Weg zur ethischen Welt ist so identifiziert. Damit ist aber auch der Punkt deutlich bestimmt, an dem wir ansetzen müssen bei der Lösung unseres Problems.

5. Die Realität der ethischen Welt

Im Vorhergehenden war bereits kurz davon die Rede, daß die grundsätzliche Trennung von Subjekt und Objekt, diese Fehlbildung innerhalb der Neuzeit, bereits früh kritisiert worden ist. Diese Kritik war immer mit Argumenten verbunden. Schelling und Hegel haben solche Argumente vorgetragen und ebenso die Philosophen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts den Subjekt-Objekt-Dualismus aufheben wollten, Richard Kroner zum Beispiel und Martin Heidegger.

Dieser argumentierende Widerspruch gegen die prinzipielle Opposition von Ich und Welt scheint heute, wo diese Trennung zum festen Bestandteil des allgemeinen Bewußtseins geworden ist, bessere Aussicht auf Beachtung und Relevanz zu erlangen. Jedenfalls prognostiziert der amerikanische Philosoph Donald Davidson, daß „der am meisten versprechende und interessanteste Wandel, der sich heute in der Philosophie abspielt“, darauf hinauslaufe, daß der Dualismus von Subjektivem und Objektivem „infrage gestellt oder gründlich umgestaltet“ werde. „Was uns bevorsteht, ist der Blick auf das Auftauchen einer radikal umgemodelten Auffassung der Beziehung von Geist und Welt.“³¹ Wenn das zutrifft, steht der schon genannte V. Höhle zumindest in Deutschland vornan in der kommenden Entwicklung. Vehement vertritt er, kritisch und konstruktiv, als gültigen philosophischen Ansatz einen

³⁰ F. NIETZSCHE, Vereinsamt. In: K. O. CONRADY, Das große deutsche Gedichtbuch. Kronberg 1977, 585.

³¹ D. DAVIDSON, Der Mythos des Subjektiven. In: DERS., Der Mythos des Subjektiven. Philosophische Essays. Stuttgart 1993, 91.

objektiven Idealismus, das heißt diejenige philosophische Position, nach der die Vorstellungen, die Ideen des Subjekts objektive, die Realität fassende Bedeutung haben.³²

Es gibt also durchaus ein Argumentationspotential, auf das der Moralthologe sich beziehen kann bei seiner Auseinandersetzung mit dem Dualismus zwischen Subjekt und Objekt, der den Abschluß seiner Begründungsbemühungen zu verhindern scheint. Aber das soll jetzt im Hintergrund bleiben. Jetzt soll es darum gehen, mit eigenen einfachen Überlegungen die erste Bresche durch die Barriere des Dualismus zu schlagen und so die Wirklichkeit in den Blick zu bekommen, in die hinein der ethisch Orientierte mit Sinn und Zuversicht handeln kann und die sich als Lebensraum für den ethisch Handelnden verstehen läßt.

Die *erste* dieser Überlegungen nimmt dem dualistischen Stereotyp seine selbstverständliche Geltung. Denn es liegt doch auf der Hand, daß die prinzipielle Trennung von Subjekt und Objekt ganz und gar künstlich ist. Es ist eine reine Fiktion, daß ein fester Gegensatz oder eine grundsätzliche Trennung herrsche zwischen den ethischen Vorstellungen des Subjekts, seinen Imperativen und Hoffnungen, und der objektiven Welt, seinem möglichen Handlungsraum. Es ist eine bloße Unterstellung, daß mit dem praktischen Subjekt und der Welt, in das hinein es handelt, zwei Größen gegeneinander stünden, zwischen denen, wie man so sagt, „nichts läuft“.

Das von der Wirklichkeit abgetrennte Subjekt hat es nie gegeben. Es bedarf großer Abstraktionsbemühungen, um so etwas wie das reine Ich überhaupt denken zu können. Immer schon hat das Subjekt in bezug zur Wirklichkeit gestanden, und es steht auch weiterhin in diesem Bezug. Deshalb kann man auch den Menschen bestimmen als In-der-Welt-Sein, als Wesen, das immer schon eingelassen ist in die Relationen zu Dingen und Mitmenschen.³³ Und so spricht nichts dafür, daß unsere ethischen Vorstellungen bloß subjektive Größen sind, daß es Denkinhalte sind, die das Subjekt rein aus sich hat, Illusionen vielleicht, die allein seiner spezifischen Konstitution entspringen.

Die *zweite* Überlegung schließt aus dieser Kritik auf die „Bipolarität“ der ethischen Vorstellungen. Wenn das Ich immer schon in Relation steht zur Wirklichkeit, dann spricht alles dafür, daß die ethischen Vorstellungen in ihrer Evidenz und Attraktion statt allein aus dem Kopf

³² Siehe V. HÖSLE, Begründungsfragen und DERS., Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München 1994.

³³ Mit M. HEIDEGGER wäre hier zunächst von Zeug und Anderen, von Zuhandensein und Mitsein zu sprechen; siehe Sein und Zeit 66-72 und 117-125.

des Subjekts aus seiner Relation zur äußeren Wirklichkeit stammen, aus der Relation zwischen Subjekt und objektiver, äußerer Welt.

Die ethischen Vorstellungen sind demnach Gemeinschaftsproduktionen zwischen subjektiver und objektiver Welt. Sie entstammen der Kommunikation zwischen Subjekt und Objektivität, gehen auf mit dieser Kommunikation. Ethische Vorstellungen sind subjekt-objektive Größen.

Mit der *dritten* Überlegung wird die Quelle der ethischen Vorstellungen definiert. Nichts liegt näher, als die Verbindung von Subjekt und Objekt, die Verbindung von Mensch und äußerer Welt, das ihnen Gemeinsame, ihren Zusammenhang Wirklichkeit zu nennen. Reines Subjekt und reine Gegenständlichkeit hingegen sind die künstlich getrennten Teile der Wirklichkeit. Deshalb ist zu sagen: In unseren ethischen Vorstellungen erfahren wir die Wirklichkeit. In ihnen meldet sich die Wirklichkeit, spricht die Realität uns an. Sie klopft bei uns an und sagt, worum es geht, sagt, was letztlich gültig ist in ihr, was endgültig zählt in der Welt. In unseren ethischen Vorstellungen erscheint die Logik der Wirklichkeit.

Die *vierte* und letzte der Überlegungen geht von der definierten Quelle der ethischen Vorstellungen weiter zum gesuchten ontologischen Prinzip der Normbegründung. Wenn es die Wirklichkeit ist, die uns mit unseren ethischen Vorstellungen anspricht, die uns so mit ihrer Logik infiziert, wenn zugleich in diesen Vorstellungen Imperative und Hoffnungen, Zumutungen und Anmutungen des Guten miteinander verbunden sind, dann gehören diese unterschiedlichen Momente, der Anspruch der Moralität und der Anspruch auf Glück, nach der Logik der Wirklichkeit zusammen. In unseren ethischen Vorstellungen erweist sich so die Wirklichkeit als Welt, nach deren Logik Gutheit und Glück miteinander verbunden sind.

Ihrer Grundstruktur nach ist dann in dieser Welt Platz für das Glück der Guten. Für eine solche Welt wurde aber im Vorhergehenden der Begriff ethische Welt geprägt. Also spricht in unseren ethischen Vorstellungen die Realität als ethische Welt uns an. In diesen Vorstellungen erfahren wir sie, haben wir Kontakt mit ihr. Das bedeutet: Es gibt die ethische Welt.

C. Die moraltheologische Antwort auf die „avantgardistische“ Herausforderung

Diese Überlegungen sollen, so hieß es gerade, eine erste Bresche schlagen durch die breite Barriere des Dualismus, eine Bresche, die den Blick

öffnet auf die Wirklichkeit, die als Lebensraum des ethisch Handelnden gelten kann. Ich hoffe, daß das gelungen ist.

Aber es ist klar, daß es gut wäre, diese ersten Überlegungen zu ergänzen. Es wäre gut, sich ihren Sinn näher zu bringen, indem man seine Präsenz in konkreten moralischen Ansprüchen betrachtet. So hätte man sich zum Beispiel bewußt zu machen, daß der moralische Impuls der von dem brutalen Elend ausgeht, das uns aus der Welt, von nah und fern, immer wieder überfällt, nicht eine subjektive Anwendung ist, eine gelegentliche Rührung, sondern ein Anspruch, den die Wirklichkeit an uns richtet, und daß auch die Hoffnungen, die damit verbunden sind, die Hoffnungen für die Geschädigten und für uns, die möglichen Helfer, getragen sind von dieser Wirklichkeit. Man müßte diese ersten Überlegungen ergänzen durch den Austausch mit dem eben angesprochenen philosophischen Argumentationspotential gegen den Subjekt-Objekt-Dualismus. Unterstützung und Präzisierungen sind da zu erwarten.³⁴ Oder man könnte das Gesagte stützen durch den Hinweis auf die Formen der ethischen Welt, die wir alle kennen: die Bereiche unseres Alltags, in denen wir mit unserer Familie oder mit Freunden, Kollegen und Kommilitonen zusammenleben und deren Lebensqualität daher stammt, daß gutes Handeln hier auf Gegenseitigkeit hoffen kann und so auf Erfüllung seiner Erwartungen, auf alltägliche, aber auch festliche Erfüllung.

Und welch einen Argumentationsschub gäbe es, wenn man die bisherigen Überlegungen verbinde mit dem Zentrum der Botschaft Jesu, mit seiner Botschaft vom Gottesreich. Jetzt könnte man diese Botschaft in die Argumentation einführen, nachdem mit der ethischen Welt der Aspekt des Gottesreiches vor Augen ist, nach dem wir als Handelnde fragen und zwar als Realität, die vor Ort unserer Alltagspraxis thematisch und erfahrbar wird, so daß der Gefahr vorgebeugt ist, mit der Rede vom Gottesreich in eine bloß jenseitige und so wenig attraktive Wirklichkeit zu entweichen.³⁵

Aber wenn ich damit oder mit den vorher angesprochenen Ergänzungen begänne, Sie würden mir bei der fortgeschrittenen Zeit wohl zu verstehen geben, höflich und deutlich wie die Athener dem Paulus auf

³⁴ Weitere Möglichkeiten, in der Argumentation gegen den Subjekt-Objekt Dualismus an philosophische Theoriebildungen anzuknüpfen, werden angesprochen in: W. GÖBEL, Fehlschluß 499.

³⁵ Zur der für den Glaubenden unüberbietbaren Bedeutung von der Gottes Herrschaft im jetzt thematischen Problemzusammenhang siehe W. GÖBEL, Fehlschluß 498-500.

dem Areopag: „Darüber wollen wir dich ein andermal hören“.³⁶ Deshalb muß es für heute bei den jetzt vorgetragenen Argumenten bleiben. Sehen wir uns nur noch kurz an, was sie leisten.

Sie ermöglichen dem Moralthologen die erste fundamentale Antwort auf die Herausforderung, die das Handlungsprogramm vermeintlicher Avantgardisten für ihn und sein Fach bedeutet. Offensichtlich gibt es gute Gründe für die Realität einer ethischen Welt, für die Wirklichkeit also, die der Moralthologe orientierend und motivierend vor Augen hat, für seine Grundvoraussetzung: die Wirklichkeit, in der der gut Handelnde die Erfüllung seiner ganzen Handlungsintention erwarten kann, die Wirklichkeit, in der die Guten glücklich werden. Zudem ist mit dieser Wirklichkeit das ontologische Prinzip der Normbegründung gegeben, die ontologische Basis, die das „avantgardistische“ Programm aufzuweichen drohte.

Die Überlegungen zur Realität einer ethischen Welt machen so dem Moralthologen Mut in der Auseinandersetzung mit seiner Zeit. Und vielleicht nicht nur ihm. Im Sog, unter dem Einfluß des Dualismus bleibt uns wohl allen nicht fremd, was Lars Gustafsson so beschrieben hat: „Vielleicht sind wir nur müde geworden und haben uns daran gewöhnt, zu resignieren und die Resignation Wahrheit zu nennen, alle Hindernisse Wirklichkeit zu nennen und alles, was wir hoffen, unwirklich“.³⁷ Müdigkeit und Resignation oder auch Mut und Wut und Arroganz der Verzweiflung gegenüber einer unverständigen, rüden Wirklichkeit – dabei muß es nicht bleiben. Die ethische Welt im Rücken und vor Augen, mit ihr im Kontakt können wir Freunde des Guten sein und voller Hoffnung.

³⁶ Apg 17,32.

³⁷ Zit. nach A. V. MAURER, *Homo agens*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1994, 5.

Kirchliche Ämter ohne sakramentale Grundlage?

Die Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten
in der kirchlichen Rechtsordnung

1. Problemstellung

Die Berufsgruppe der Pastoralreferentinnen und -referenten, die seit etwa 25 Jahren in den Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland besteht, beschäftigt sich seit vielen Jahren intensiv mit der Frage nach ihrem eigenen beruflichen Selbstverständnis. Dabei werden auch innerhalb dieser Berufsgruppe durchaus unterschiedliche Positionen vertreten.¹ In Veröffentlichungen wird mitunter die Position vertreten, es handle sich bei den Mitgliedern dieser Berufsgruppe lediglich um „Platzhalter“ und um eine „Verlegenheitslösung“, um ausgehend von diesem Befund generell die Frage des Amtes in der Kirche und der Zugangswege zum geweihten Amt zu diskutieren.² Nicht zuletzt die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15. August 1997³ hat dazu Anlaß gegeben, erneut über die theologisch begründete rechtliche Stellung der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten zu reflektieren. Dabei geht es um die Frage, wie die in allen deutschen Diözesen vertretenen Berufsgruppen der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten⁴, das heißt,

¹ Vgl. den Bericht über eine Tagung der Arbeitsgemeinschaft der PastoralreferentInnen Deutschlands (AGPR) in: KNA – ID Nr. 21, 20.05.1998, S. 3.

² Vgl. etwa N. SCHUSTER – N. WICHMANN (Hg.), Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern, Mainz 1997. Auch A. CATTANEO, Die Institutionalisierung pastoraler Dienste der Laien. Kritische Bemerkungen zu gegenwärtigen Entwicklungen, in: AfkKR 165 (1996) 56-79 sieht die Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten im wesentlichen als eine „provisorische Notlösung“ an, die es zu überwinden gelte.

³ Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester vom 15. August 1997, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 129, Bonn 1997.

⁴ Auch wenn in einzelnen Bistümern bis heute die Berufsgruppe der Pastoralreferentinnen/-referenten nicht vertreten ist, so sind doch in allen deutschen Bistümern zumindest entweder die eine oder die andere Berufsgruppe, meist aber beide Berufsgruppen mehr oder weniger stark vertreten. Sie unterscheiden sich im wesentlichen durch die Ausbildung entweder an einer Fachhochschule oder an einer wissenschaftlichen Hochschule und, je nach Bistum, auch nach

wie die Frauen und Männer, die auf der Grundlage einer spezifischen kirchlichen Sendung und der dafür vorausgesetzten theologischen und pastoral-praktischen Ausbildung in verschiedenen Feldern der Pastoral hauptamtlich tätig sind, innerhalb der Ordnung kirchlicher Ämter rechtlich verortet werden können.

Bereits die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hatte in ihrem Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“⁵ versucht, die hauptberufliche pastorale Tätigkeit von Laien in ein Gesamtkonzept des kirchlichen Dienstes einzuordnen und definitorisch als einen „Dienst“ zu beschreiben. Die Synode spricht bei diesem Versuch sowohl vom „Dienst der Laien“⁶ als auch vom „Dienst des ständigen Diakons“⁷ wie auch vom „Dienst des Priesters“.⁸ Der für den Synodenbeschluß zentrale und sowohl für die Tätigkeit von Priestern als auch für die Tätigkeit von Nichtpriestern gemeinsame Begriff „Dienst“ scheint dabei als eine Teilhabe auf je eigene Weise am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi bestimmt zu sein⁹, er gewinnt in diesem Zusammenhang jedoch weniger eine theologische und rechtliche denn eine spirituelle Qualität.¹⁰

Im Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz „Zur Ordnung der pastoralen Dienste“ vom 2. März 1977¹¹ hingegen wird das Bemühen

unterschiedlichen pastoralen Einsatzfeldern, die dann nach pfarrlichen und überpfarrlichen bzw. kategorialen Bereichen bestimmt werden. Trotz dieser Unterscheidungen sind die beiden Berufsgruppen der Pastoral- und Gemeindeferentinnen/-referenten hinsichtlich ihrer kirchenrechtlichen Stellung in der Struktur kirchlicher Ämter und Dienste gleich zu behandeln.

⁵ Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ (SB Dienste und Ämter), in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg – Basel – Wien 1976, 597-636 sowie W. KASPER, Einleitung zum SB Dienste und Ämter, ebd., 581-596.

⁶ Vgl. SB Dienste und Ämter (Anm. 5) Nr. 3.

⁷ Vgl. SB Dienste und Ämter (Anm. 5) Nr. 4.

⁸ Vgl. SB Dienste und Ämter (Anm. 5) Nr. 5. – Vgl. auch A. LORETAN, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoral-assistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin, Freiburg (CH) 1994, 67-83 sowie 134.

⁹ Vgl. SB Dienste und Ämter (Anm. 5) Nr. 2.1.2., 1. Abs.

¹⁰ Vgl. SB Dienste und Ämter (Anm. 5) Nr. 2.1.2., 2. Abs.: „In der Verbindung mit Jesus Christus und in der Teilhabe an seiner Sendung gründet die gemeinsame Spiritualität der ganzen Kirche und aller pastoralen Dienste.“ Vgl. auch W. KASPER, Einleitung zum SB Dienste und Ämter (Anm. 5) 585.

¹¹ Zur Ordnung der pastoralen Dienste, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Deutschen Bischöfe Nr. 11, Bonn 1977.

erkennbar, zwischen „Dienst“ und „Amt“ klar zu unterscheiden. Dabei wird der Begriff „Dienst“ theologisch in Taufe und Firmung begründet und ausschließlich für die pastorale Tätigkeit von Laien verwendet, der Begriff „Amt“ hingegen wird im Weihesakrament begründet und dient demzufolge ausschließlich zur Bezeichnung der Tätigkeit der Diakone und Priester.¹² Den Laien wird in diesem Zusammenhang als „theologisches Proprium“ der „Weltdienst“ zugewiesen¹³ und in diesem wird auch der pastorale Beruf der Laien begründet.¹⁴ Der Begriff des kirchlichen Amtes hingegen wird wesentlich durch die Kriterien „Weihe und Berufung“ bestimmt sowie durch die Zuordnung des Amtes zum „Heildienst“.¹⁵

Neben dem Versuch der Bischöfe, durch die Unterscheidung zwischen „Dienst“ und „Amt“ das Entstehen eines „Amtes ohne Weihe“ für Laien verhindern zu wollen¹⁶ gab es zur gleichen Zeit auch eine andere theologische Position, die innerhalb der Bischofskonferenz etwa vom damaligen Weihbischof Paul Josef Cordes vorgetragen wurde. Er

¹² Diese Unterscheidung ist auf das Amtsverständnis des Codex von 1917 zurückzuführen. Dort werden in c. 145 § 1 das Kirchenamt im weiteren Sinn, das als „munus“, also als „Dienst“ bezeichnet wird, und das Kirchenamt im engeren Sinn, das „officium“ heißt, voneinander unterschieden. Eines der Unterscheidungsmerkmale besteht darin, daß mit dem „officium“, also dem Amt, „potestas sive ordinis sive iurisdictionis“ verbunden ist, mit dem „munus“, also dem Dienst, hingegen nicht. – Vgl. im selben Sinn Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Christifideles Laici“ über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (CL), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 87, Bonn 1988, Nr. 23, letzter Abs.: „... sollen die oben in Erinnerung gerufenen theologischen Prinzipien in allen Teilkirchen treu beachtet werden, vor allem im Hinblick auf den wesentlichen Unterschied zwischen Amtspriestertum und gemeinsamem Priestertum und somit zwischen den Ämtern, die sich vom Sakrament des Ordo ableiten, und den Diensten, die sich vom Sakrament der Taufe und Firmung ableiten.“ Zum Versuch einer solchen terminologischen Differenzierung vgl. den kritischen Einwand bei W. KASPER, Einleitung zum SB Dienste und Ämter (Anm. 5) 593.

¹³ Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) Grundsätze Nr. 4.1.

¹⁴ Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) Grundsätze Nr. 4.1. und 4.2. Vgl. auch die ausführliche Darstellung bei C. KOHL, Amtsträger oder Laie? Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindereferenten, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1987, 99-201.

¹⁵ Vgl. hierzu ausführlich A. LORETAN, Laien im pastoralen Dienst (Anm. 8) 86-103.

¹⁶ Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) Grundsätze Nr. 1.4. – Vgl. im selben Sinne auch die Instruktion vom 15. August 1997 (Anm. 3) Praktische Verfügungen Art. 1, §§ 1 und 2.

vertrat die Meinung, daß jede kirchliche Aufgabe, welche sich unmittelbar auf den Heildienst beziehe und für die jemand dauerhaft in Dienst genommen werde, als notwendige Voraussetzung der sakramentalen Weihe bedürfe und folglich die Laien im pastoralen Dienst zur Diakonsweihe hingeführt werden sollten.¹⁷ Ein auf Dauer angelegter pastoraler Dienst von Laien in der Kirche schien demnach ausgeschlossen zu sein. Dies gilt im übrigen auch im Hinblick auf die von verschiedenen Theologen vorgetragene Auffassung, daß die Pastoralreferentinnen/-referenten bereits ein Amt im dogmatischen Sinn ausüben, auch wenn sie dazu noch keine sakramentale Ordination erhalten haben.¹⁸

Auf universalkirchlicher Ebene wurde der undifferenzierte Gebrauch des Begriffes „Amt“ und die damit befürchtete Nivellierung zwischen dem gemeinsamen Priestertum einerseits und dem Amtspriestertum andererseits wiederholt beklagt. So befürchtet das nachsynodale Apostolische Schreiben „Christifideles Laici“ zum einen eine „Klerikalisierung der Laien“ und zum anderen das faktische Entstehen einer kirchlichen Dienststruktur parallel zu der im Sakrament des Ordo gründenden Struktur des Amtes.¹⁹ Das „Direktorium für Dienst und Leben der Priester“ vom 31. Januar 1994²⁰ verweist ebenfalls auf die mit einer unklaren Terminologie verbundene Gefahr der „Klerikalisierung der Laien“ und die damit verbundene Folge, „daß die authentische Berufung und kirchliche Mission der Laien in der Welt vergessen wird“.²¹ Die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst

¹⁷ Vgl. hierzu die Auseinandersetzung mit der Position von P. J. Cordes im einführenden Referat von K. HEMMERLE, in: Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) 33-35. Eine ausführliche und kritische Darstellung der Position von P. J. Cordes findet sich bei C. KOHL, Amtsträger oder Laie? (Anm. 14) 320-356.

¹⁸ Vgl. W. HENTSCHEL, Pastoralreferenten – Pastoralassistenten, Eichstätt – Wien 1986, 93; P. HÜNERMANN, Ordo in neuer Ordnung? In: F. KLOSTERMANN (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen, Düsseldorf 1977, 58-94, hier: 85-94. K. RAHNER, Pastorale Dienste und Gemeindeleitung, in: StdZ 195 (1977) 743 spricht in diesem Zusammenhang von einer Art von „doppeltem Klerus“. Vgl. auch die diesbezügliche Frage von H. J. POTTMEYER, in: R. ZEWEILL, Laien verteidigen ihr Engagement. ZDK – Frühjahrsvollversammlung, Rheinischer Merkur Nr. 18 vom 1. Mai 1998, 27.

¹⁹ Vgl. CL (Anm. 12) Nr. 23, Abs. 5.

²⁰ Vgl. Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester vom 31. Januar 1994 (DirPr), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 113, Bonn 1994.

²¹ DirPr (Anm. 20) Nr. 19.

der Priester“ vom 15. August 1997 greift diese früheren Klagen auf und fordert den Gebrauch einer angemessenen Terminologie, damit die Ämter von Priestern und die Dienste von Laien klarer unterschieden werden könnten.²²

Wenn im folgenden der Frage nachgegangen werden soll, ob es sich bei den Diensten der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten tatsächlich um Ämter in der Kirche handelt, und ferner, ob diese Ämter über eine sakramentale Grundlage verfügen, dann stellt die terminologische Frage ein ernstes Problem dar. So wird der Begriff „Amt“ in der Kirche weithin im Sinne des Amtsbegriffes der systematischen Theologie verwendet und erscheint daher meist als Synonym für „geweihtes Amt“ oder „ordiniertes Amt“, das vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen unterschieden werden muß und ausschließlich durch die sakramentale Weihe übertragen wird.²³ Des weiteren wird in diesem Zusammenhang die Frage nach der sakramentalen Grundlage kirchlicher Ämter praktisch ausschließlich im Sinne des Weihesakraments ver-

²² Vgl. Instruktion vom 15. August 1997 (Anm. 3) Praktische Verfügungen Art. 1, §§ 1 – 3. Dabei leistet die Instruktion selbst aber kaum einen positiven und weiterführenden Dienst in dieser Richtung. Vgl. hierzu I. RIEDEL-SPANGENBERGER, Kein neues Gesetz. Kirchenrechtliche Bemerkungen zur „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“, in: KNA – Ökumenische Informationen Nr. 48 vom 2. Dezember 1997, 17-22. Zudem muß sich die Instruktion vorhalten lassen, daß sie in dieser Beziehung eher auf der Basis des Codex von 1917 als auf der des Codex von 1983 argumentiert. Vgl. can. 145 § 1 CIC/1917 sowie c. 145 § 1 CIC/1983.

²³ Vgl. etwa W. LÖSER, Art. Amt in der Kirche, in: W. BEINERT (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg – Basel – Wien ³1997, 13 f. sowie J. FREITAG, Art. Amt, IV. Systematisch-theologisch, in: LThK³ I, 549 f. – G. GRESHAKE hingegen spricht im Art. Amt, IX. Ämter und Dienste, in: LThK³ I, 554 f. davon, daß es sich bei den „Diensten“ um laikale Ämter handle, die ihren Grund in Taufe und Firmung haben. Zu diesen laikalen Ämtern zählt er auch die Dienste der Pastoralreferentinnen/-referenten (die Gemeindereferentinnen/-referenten erwähnt er nicht, obwohl sie sachlich in den gleichen Zusammenhang gehören). Die Berufung zu diesen Diensten, die er ausschließlich als unmittelbare Mitarbeit am Apostolat des kirchlichen Amtes versteht, geschieht durch kirchliche Sendung und Beauftragung. – B. STUBENRAUCH, Ein Auftrag – viele Beauftragte. Zur dogmatischen Begründung von Priester- und Pastoraldiensten, in: F. GENN (Hg.), Aufbau und Aufbruch. Kirche auf dem Weg zum Jahr 2000, Trier 1997, 59-79 unterscheidet auf der Grundlage der Communio-Ekklesiologie zwischen christologisch begründeten Ämtern einerseits, mit denen die Aufgabe der Christusrepräsentation verbunden ist, und pneumatologisch begründeten Ämtern andererseits, die in der historischen Mission der Kirche gründen.

standen, das in der genannten Perspektive als grundlegend für jedes kirchliche Amt erscheint.²⁴

Daher steht es zunächst an, die in diesem Zusammenhang wesentlichen Begriffe „Dienst“ und „Amt“ in ihrer jeweiligen kirchenrechtlichen Bedeutung darzustellen. Im Anschluß daran soll nach den sakramentalen und rechtlichen Grundlagen der verschiedenen kirchlichen Dienste und Ämter gefragt werden und schließlich soll vor diesem Hintergrund geklärt werden, ob es sich bei den Diensten der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten tatsächlich um kirchliche Ämter mit einer entsprechenden sakramentalen Grundlegung handelt.

2. Die Begriffe „Dienst“ und „Amt“ im Codex von 1983

Für die nähere Bestimmung der beiden Rechtsbegriffe „munus“, in der deutschen Ausgabe des Codex überwiegend mit „Aufgabe“ im Sinn von „Verrichtung“ oder „Tätigkeit“, mitunter aber auch mit „Dienst“ oder „Amt“ übersetzt²⁵, und „officium“, im fraglichen Zusammenhang mit „Amt“ wiedergegeben²⁶, kann im wesentlichen auf die Norm des c. 145 § 1 CIC/1983 zurückgegriffen werden. Dort bestimmt der Gesetzgeber, daß ein Kirchenamt jedwede Aufgabe ist, die entweder durch göttliche oder durch kirchliche Anordnung in der Kirche auf Dauer eingerichtet ist und die der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient. Der kirchenrechtliche Begriff des Amtes erschöpft sich also nicht in den Ämtern, die „iure divino“ in der Kirche eingerichtet sind, sondern er umfaßt auch die Ämter, welche die Kirche in eigener

²⁴ Vgl. W. HENTSCHEL, Pastoralreferenten – Pastoralassistenten (Anm. 18) 94-98; P. HÜNERMANN, Ordo in neuer Ordnung? (Anm. 18) 58-94 sowie die diesbezügliche Frage von H. J. POTTMEYER, in: R. ZEWEILL, Laien verteidigen ihr Engagement. ZDK – Frühjahrsvollversammlung, Rheinischer Merkur Nr. 18 vom 1. Mai 1998, 27.

²⁵ Vgl. X. OCHOA, Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici, Città del Vaticano ²1984, 284-286. Von insgesamt 147 Fundstellen wird „munus“ an 37 Stellen zutreffend mit „Amt“ im Sinne des c. 145 § 1 CIC/1983 wiedergegeben. Die Übersetzung mit „Dienst“ an 30 Fundstellen entspricht in der Regel dem deutschen Begriff „Aufgabe“ oder „Auftrag“, der ansonsten in der deutschen Ausgabe des Codex für „munus“ verwendet wird. – Vgl. auch H. GEORGES, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Nachdruck der 8. Auflage, Darmstadt 1995, Band 2, 1057 f.

²⁶ „Officium“ bezeichnet im Codex von 1983 sowohl das kirchliche Amt als auch das nichtkirchliche Amt und hat auch die Bedeutung von Gottesdienst, Pflicht und Aufgabe. Vgl. X. OCHOA, Index verborum ac locutionum (Anm. 25) 315 f. sowie H. SOCHA, Allgemeine Normen: Kirchenämter, in: MKCIC 145/5.

Vollmacht im Hinblick auf die Verwirklichung der ihr anvertrauten Sendung einrichtet.²⁷

2.1. Der im Codex von 1983 als „munus“ bezeichnete Dienst

Mit dem Begriff „munus“ wird im CIC/1983 ein Dienst, also eine Aufgabe, ein Pflichtenkreis oder eine Tätigkeit beschrieben, die einem „finis spiritualis“, also einem geistlichen Zweck dient. Mit dem Begriff „finis spiritualis“ ist im umfassenden Sinn der Bereich beschrieben, der zur Zielsetzung, zum Aufgabenbereich und zum Rechtsbereich der Kirche gehört und der sich so von dem Bereich unterscheidet, der einem „finis temporalis“, also einer weltlichen Zwecksetzung dient.²⁸ Ein „munus“ ist, im Unterschied zu einem „officium“, in der Kirche nicht dauerhaft eingerichtet. Die fehlende Einrichtung („constitutio“) und die sich daraus ergebende fehlende Dauerhaftigkeit sind das wesentliche Erkennungszeichen einer als „munus“ bezeichneten kirchlichen Tätigkeit. Dabei läßt dieser Rechtsbegriff offen, ob ein solcher Dienst mit „potestas regiminis“ verbunden ist und ebenso, ob er zu seiner Ausübung die „potestas ordinis“ voraussetzt oder nicht.²⁹

Der im CIC/1983 bestimmte Bedeutungsgehalt des Begriffes „munus“ unterscheidet sich damit wesentlich von der Verwendung desselben Begriffes im CIC/1917. Dort bezeichnete „munus“ im can. 145 § 1 CIC/1917 nämlich ein Kirchenamt im weiteren Sinn und damit eine Tätigkeit, die zwar einem geistlichen Zweck dient, ausdrücklich aber nicht mit „potestas“ verbunden ist. Zum Bedeutungsgehalt des Begriffes „munus“ im CIC/1917 gehörte also die Feststellung, daß ein als „munus“ bezeichneter Dienst keinesfalls mit „potestas ordinis“ oder „potestas iurisdictionis“ verbunden war.³⁰ Dieser spezifische und unterscheidende Aspekt ist im Rechtsbegriff „munus“ des CIC/1983 nicht mehr enthalten, so daß man den Begriff „munus“ oder „Dienst“ auch nicht mehr als *Terminus technicus* zur exklusiven Bezeichnung einer

²⁷ Dieser der Lehre des II. Vatikanischen Konzils entsprechende Amtsbegriff wird von B. STUBENRAUCH (Anm. 23) auch dogmatisch begründet und reflektiert.

²⁸ Vgl. *Communicationes* 18 (1986) 327. Vgl. auch H. SOCHA, (Anm. 26) 145/4.

²⁹ Vgl. I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffes „missio canonica“ und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtsprache*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1991, 212 sowie G. MAY, *Das Kirchenamt*, in: *HdbKathKR*, 141-153, hier: 142.

³⁰ Vgl. G. MAY, *Das Kirchenamt*, in: *GrNKirchR*, 179-187, hier: 179 f. sowie H. SOCHA, (Anm. 26) Einführung vor 145/1.

kirchlichen Tätigkeit von Laien verwenden kann, die sich wegen des Fehlens von Vollmacht wesentlich von einem Amt für Kleriker unterscheidet.

2.2. Das im Codex von 1983 als „officium“ bezeichnete Amt

Das Kirchenamt wird im CIC/1983 als „officium ecclesiasticum“ bezeichnet.³¹ Es hat mit dem „munus“ gemeinsam, daß es einen bestimmten Aufgaben- oder Pflichtenbereich umfaßt, welcher der Wahrnehmung geistlicher Zielsetzungen dient. Ebenso wie beim „munus“ bleibt in der Definition des „officium ecclesiasticum“ offen, ob ein solches Kirchenamt Teilhabe an der „potestas regiminis“ vermittelt und ob es mit „potestas ordinis“ verbunden sein muß oder nicht.³² Der wesentliche Unterschied zum „munus“ liegt in der als „constitutio“ bezeichneten Einrichtung eines solchen Dienstes und in der damit verbundenen Dauerhaftigkeit. Die Einrichtung von Kirchenämtern kann kraft göttlicher oder kraft kirchlicher Anordnung geschehen. Dabei bestehen die Ämter, welche die Verfassung der Kirche tragen, also die Ämter des Papstes, des Bischofskollegiums und des Diözesanbischofs, kraft göttlicher Anordnung in der Kirche.³³ Alle übrigen Ämter, die der Ausübung der Sendung der Kirche dienen, entstehen durch Anordnung der zuständigen kirchlichen Autorität und zwar entweder für die gesamte Kirche oder auch für einzelne Partikularkirchen. Dabei kann die Einrichtung in allen Formen öffentlicher Rechtsbildung erfolgen, also durch Gesetze, Verwaltungsdekrete, Statuten oder rechtmäßige Gewohnheiten.³⁴

Es gehört wesentlich zu den Definitionsmerkmalen des Kirchenamtes, daß mit der Einrichtung eines Kirchenamtes ein genau umschriebener Inbegriff von Aufgaben und Befugnissen entsteht, der unmittelbar mit dem Amt erworben wird bzw. verlorenght.³⁵ Vom Umfang dieser mit einem bestimmten Amt verbundenen Aufgaben und Befugnisse hängt es schließlich wesentlich ab, wer von Rechts wegen Träger eines

³¹ Vgl. c. 145 § 1 CIC.

³² Vgl. Anm. 29. Die Klage von G. MAY, Das Kirchenamt (Anm. 29) 142, daß diese Definition inhaltsarm sei, läßt sich nur dann nachvollziehen, wenn man den Codex von 1983 durch die Brille des Codex von 1917 zu lesen versucht.

³³ Vgl. I. RIEDEL-SPANGENBERGER (Anm. 29) 216-218 sowie H. SOCHA (Anm. 26) 145/2.

³⁴ Vgl. H. SOCHA (Anm. 26) 145/2.

³⁵ Vgl. c. 145 § 2 CIC. Vgl. auch H. SOCHA (Anm. 26) 145/2.

solchen Amtes sein kann. So bestimmt der c. 228 § 1 CIC im Hinblick auf die Laien ganz allgemein, daß diese, sofern sie dafür geeignet sind, von den geistlichen Hirten nach Maßgabe des Rechts zu „*officia ecclesiastica et munera*“, also zu kirchlichen Ämtern und Aufgaben herangezogen werden können.³⁶ Andererseits wird in c. 150 CIC aber rechtlich normiert, daß solche Ämter, die mit voller Seelsorge verbunden sind, d. h. deren institutionell bestimmter Aufgabenbereich den Empfang der Priesterweihe voraussetzt, gültig nur Priestern übertragen werden können.³⁷

Der CIC/1983 unterscheidet also innerhalb des einen und selben Amtsbegriffes zwischen den auf die verschiedenen Verfassungsebenen der Kirche bezogenen und jeweils mit voller Seelsorge verbundenen Ämtern der Christusrepräsentation einerseits, die auf ein Handeln „*in persona Christi capitis*“ abzielen und demzufolge den Empfang der Priesterweihe als notwendige Voraussetzung haben³⁸, und den in der gemeinsamen Sendung aller Christen begründeten und mit Teilbereichen der Seelsorge verbundenen Ämtern andererseits, die auf ein Handeln im Namen der Kirche abzielen und den Empfang der Taufe als notwendige sakramentale Voraussetzung haben.³⁹

Es wird also ersichtlich, daß ebenso wie der Begriff „*munus*“ auch der Begriff „*officium*“ mit dem jeweiligen Bedeutungsgehalt des CIC/1983 nicht mehr geeignet sind, um zwischen Laiendiensten einerseits und Ämtern für Kleriker andererseits zu unterscheiden.⁴⁰ Vielmehr bleibt auch der Begriff des Kirchenamtes in dieser Hinsicht zunächst unbestimmt und erhält seine konkrete Gestalt vor allem durch die per-

³⁶ Vgl. c. 228 § 1 CIC. Aus dem Vergleich mit c. 150 CIC ergibt sich, daß es sich dabei stets um solche Ämter handelt, die nicht mit voller Seelsorge, sondern vielmehr mit einzelnen Seelsorgsaufgaben verbunden sind bzw. die in Teilbereichen oder nur mittelbar Seelsorge ausüben. Vgl. I. Riedel-Spangenberg (Anm. 29) 215.

³⁷ Vgl. c. 150 CIC. Vgl. auch I. RIEDEL-SPANGENBERGER (Anm. 29) 215; H. SCHMITZ, *Officium animarum curam secumferens*, in: A. GABRIELS (Hg.), *Ministerium iustitiae*. FS für H. Heinemann, Essen 1985, 127-137; P. KRÄMER, *Pastorale Dienste und Ämter. Die Untrennbarkeit der sakramentalen und rechtlichen Dimension*, in: IKaZ 25 (1996) 514-522, hier: 516, sowie DERS., *Kirchenrecht II*, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 47.

³⁸ Vgl. c. 1008 CIC.

³⁹ Vgl. c. 204 § 1 i. v. m. cc. 228 § 1 und 116 § 1 CIC. Vgl. auch P. KRÄMER, *Kirchenrecht II* (Anm. 37) 54.

⁴⁰ Damit unterscheidet sich der Bedeutungsgehalt von „*officium ecclesiasticum*“ im CIC/1983 also wesentlich von dem im CIC/1917. Vgl. weiter oben: Anm. 12 u. 22. Vgl. auch P. KRÄMER, *Kirchenrecht II* (Anm. 37) 42.

sonale Prägung seines Trägers sowie durch die konkreten Aufgabenfelder, die mit dem jeweiligen Amt verbunden sind.⁴¹ Entsprechend der geltenden Rechtsordnung können also auch Laien Träger von Kirchenämtern sein, sofern sie nach Maßgabe des Rechts die Aufgaben und Befugnisse ausüben können, die institutionell mit dem betreffenden Amt verbunden sind.

3. Die sakramentalen und rechtlichen Grundlagen kirchlicher Ämter für Laien

Nachdem also feststeht, daß Laien nach Maßgabe des Rechts Träger von Kirchenämtern sein können, muß nun gefragt werden, ob solche Ämter eine sakramentale Grundlage haben und wozu diese sakramentale Grundlage Laien gegebenenfalls befähigt. Ebenso soll gefragt werden, welche rechtlichen Voraussetzungen für die Übernahme von Kirchenämtern durch Laien erforderlich sind.

3.1. Die Taufe als sakramentale Befähigung zur Übernahme kirchlicher Ämter durch Laien

Laien sind nach der geltenden kirchlichen Rechtsordnung wesentlich dadurch bestimmt, daß sie einerseits zu den „christifideles“, also zu den Gläubigen gehören, und daß sie andererseits nicht Kleriker sind.⁴² Zum „christifidelis“, also zum Gläubigen wird ein Mensch durch den Empfang der Taufe, wodurch er Christus eingliedert und Teil des Volkes Gottes wird. Durch die Taufe erlangt jeder Gläubige auf seine Weise Anteil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi und empfängt die Berufung, gemäß der je eigenen Stellung die Sendung auszuüben, die Gott der Kirche zur Erfüllung in dieser Welt anvertraut hat.⁴³ Gleichzeitig wird er durch die Taufe in der Kirche zum Träger von Rechten und Pflichten, die den Gläubigen unter Beachtung ihrer Stellung eigen sind, soweit sie sich in der kirchlichen Gemeinschaft befinden und sofern nicht eine rechtmäßig verhängte Strafe dem entgegensteht.⁴⁴

⁴¹ Vgl. I. RIEDEL-SPANGENBERGER (Anm. 29) 219.

⁴² Vgl. c. 207 § 1 i.V.m. 204 § 1 CIC. Vgl. zum Begriff des Laien: P. KRÄMER, Kirchenrecht II (Anm. 37) 21-27.

⁴³ Vgl. cc. 204 § 1 und 849 CIC.

⁴⁴ Vgl. c. 96 CIC.

Durch die Taufe wird der Gläubige also unmittelbar dazu befähigt und berufen, als Glied der Kirche den an die ganze Kirche ergangenen göttlichen Sendungsauftrag in den Aufgabenbereichen aller drei „munera“ auszuüben. Diese Berufung und Befähigung ist folglich als eine unmittelbar aus dem Empfang der Taufe resultierende und nicht etwa als eine vom Weihesakrament abgeleitete oder als eine von kirchlichen Amtsträgern delegierte oder zugestandene Berufung und Befähigung zu verstehen.⁴⁵ Ebenso geht aus diesen Canones unzweifelhaft hervor, daß die Teilhabe jedes Getauften am dreifachen Amt Christi und die damit gegebene Berufung, die Heilssendung der Kirche mit auszuüben, nicht anders als sakramental vermittelt ist, und zwar durch den Empfang der Taufe.⁴⁶

Mit der Taufe als einem geistlich und sakramental begründeten Rechtsvorgang werden für jeden Getauften die Pflichten und Rechte begründet, die allen Gläubigen gemeinsam sind.⁴⁷ Namentlich für die Laien treten ergänzend noch jene grundlegenden Pflichten und Rechte hinzu, die in den cc. 224 – 231 CIC normiert sind. Zu diesen gehört auch das ausdrückliche Recht der Laien, „*officia ecclesiastica*“, also kirchliche Ämter übernehmen zu können. Als Träger eines kirchlichen Amtes handelt ein Gläubiger nicht mehr ausschließlich im eigenen Namen und in eigener Verantwortung, sondern vielmehr im Namen und in besonderer Verantwortung der Kirche.⁴⁸ Dazu ist er allerdings nicht schon durch Taufe und Firmung berechtigt, sondern es bedarf hierfür einer spezifischen kirchlichen Sendung und Beauftragung.⁴⁹

Vom Handeln im Namen der Kirche ist das Handeln „*in persona Christi Capitis*“, also das Handeln in der Person Christi des Hauptes zu unterscheiden, wozu Gläubige durch das Sakrament des Ordo geweiht und bestimmt werden.⁵⁰ Das Handeln der Kleriker⁵¹ bezieht sich zwar auch, wie das der Laien, auf die Aufgabenbereiche der drei „munera“, im Unterschied zu den Laien erhalten die Kleriker jedoch durch den

⁴⁵ Vgl. H. J. F. REINHARDT, Volk Gottes: Die Christgläubigen, in: MKCIC 204/1 f.

⁴⁶ Diese in der Taufe grundlegend gegebene Berufung und Befähigung wird durch den Empfang der weiteren Initiationssakramente Firmung und Eucharistie verstärkt und vollendet. Vgl. c. 842 § 2 i. V. m. cc. 879 und 897 CIC.

⁴⁷ Vgl. cc. 208 – 223 CIC.

⁴⁸ Zur Unterscheidung zwischen „öffentlich“ bzw. „amtlich“ und „privat“ vgl. c. 116 § 1 CIC. Vgl. auch I. RIEDEL-SPANGENBERGER (Anm. 29) 219.

⁴⁹ Vgl. Vat. II LG Art. 33, Abs. 3. Vgl. auch weiter unten: Die kirchliche Sendung als notwendige Voraussetzung für die Ausübung kirchlicher Ämter, 12 f.

⁵⁰ Vgl. c. 1008 i. V. m. c. 1009 § 1 CIC.

⁵¹ Vgl. c. 266 § 1 i. V. m. cc. 207 § 1, 1008 und 1009 § 1 CIC.

Empfang der Weihe die sakramentale Befähigung und Bestimmung, nicht nur im Namen der Kirche, sondern in der Person Christi, des Hauptes zu handeln, und ebenso die Befähigung, Leitungsvollmacht in der Kirche zu übernehmen.⁵² Laien kann die als „*potestas regiminis*“ oder „*potestas iurisdictionis*“ bezeichnete Leitungsvollmacht aufgrund des Fehlens der Weihe, also der dafür erforderlichen sakramentalen Grundlage, nicht übertragen werden, sie können jedoch, nach Maßgabe des Rechts, bei der Ausübung dieser Vollmacht mitwirken und selbst Träger von jurisdiktionellen Einzelbefugnissen sein.⁵³

Laien sind also durch den Empfang der Taufe sakramental dazu befähigt, sowohl im eigenen Namen die Heilssendung der Kirche in den Aufgabenbereichen der drei „*munera*“ nach Maßgabe des Rechts auszuüben, als auch Kirchenämter übertragen zu bekommen, welche einzelne Aufgaben aus den Bereichen der drei „*munera*“ zum Inhalt haben, und folglich in diesen Aufgabenbereichen im Namen der Kirche zu handeln. Für die Übernahme von Leitungsvollmacht und damit für das Handeln „*in persona Christi Capitis*“ hingegen fehlt ihnen die sakramentale Befähigung.⁵⁴

3.2. Die kirchliche Sendung als notwendige Voraussetzung für die Ausübung kirchlicher Ämter

Weder aus der als „*habilitas*“ bezeichneten sakramentalen Befähigung durch die Taufe noch durch die mit dem Sakrament der Weihe gegebene, als „*deputatio*“ bezeichnete Bestimmung allein läßt sich unmittelbar eine Berechtigung zur Ausübung eines kirchlichen Amtes ableiten. Vielmehr muß, ganz im Sinne der *Nota explicativa praevia* des II. Vatikanischen Konzils, zur sakramentalen Befähigung noch die als „*determinatio iuridica*“ bezeichnete rechtliche Bestimmung durch die zuständige kirchliche Autorität hinzutreten, damit die sakramental vermittelten Befugnisse und Vollmachten in der Gemeinschaft der Kirche konkret ausübbar werden.⁵⁵ Das bedeutet, daß die mit einem Kirchenamt verbundenen Aufgaben und Befugnisse nicht erlangt werden können, d.h., nicht ausübbar sind, wenn nicht das Amt kanonisch übertragen

⁵² Vgl. c. 129 § 1 CIC.

⁵³ Vgl. c. 129 § 2 CIC. Vgl. auch H. SOCHA, Allgemeine Normen: Leitungsgewalt, in: MKCIC 129/4 f.

⁵⁴ Vgl. P. KRÄMER, Pastorale Dienste (Anm. 37) 515 f. sowie DERS., Kirchenrecht II (Anm. 37) 25 f., 33 f. und 47.

⁵⁵ Vgl. Vat. II LG *Nota explicativa praevia*, Nr. 2.

wurde.⁵⁶ Die Amtsübertragung stellt eine Form der besonderen kirchlichen Sendung dar, durch die für einen Gläubigen Pflichten und Rechte begründet werden, die über die allen Gläubigen zukommenden Befugnisse hinausreichen⁵⁷, und die auf Dauer in dem betreffenden Amt gebündelt sind, und zwar unabhängig vom Wechsel der konkreten Personen, die dieses Amt jeweils innehaben.⁵⁸

Konkret kann eine solche, zusammenfassend als „*provisio canonica*“ bezeichnete Amtsübertragung auf ganz unterschiedliche Weise erfolgen, und zwar durch die „*collatio libera*“, also die freie Amtsübertragung⁵⁹, oder aber durch eine der Formen der gebundenen Amtsverleihung. Dabei ist ausdrücklich festgelegt, daß im Regelfall der jeweilige Diözesanbischof das Recht hat, die Kirchenämter in der ihm anvertrauten Teilkirche frei zu besetzen, außer es wäre im Recht ausdrücklich eine andere Regelung vorgesehen.⁶⁰ Abgeschlossen wird der Bestellungsvorgang mit dem als „*possessio canonica*“ bezeichneten Amtsantritt, wodurch der jeweilige Amtsinhaber das Recht auf die wirksame Amtsausübung erhält.⁶¹

3.3. Die weiteren rechtlichen Voraussetzungen für die Übertragung kirchlicher Ämter

Neben der in c. 228 § 1 CIC normierten grundlegenden rechtlichen Befähigung von Laien zur Übernahme kirchlicher Ämter sind der kirchlichen Rechtsordnung weitere rechtliche Voraussetzungen für die Übertragung kirchlicher Ämter an Gläubige zu entnehmen. So muß der betreffende Gläubige in der vollen Gemeinschaft mit der Kirche stehen, d. h., er muß katholischer Christ sein⁶², und er darf in seinen Glied-

⁵⁶ Vgl. c. 146 CIC. – Die in praktisch allen deutschen Diözesen übliche und oft als „*missio*“ bezeichnete kirchliche Sendung der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten ist nicht als kanonische Amtsübertragung zu verstehen, sondern als generelle Beauftragung und Sendung zum Handeln im Namen der Kirche. Das konkrete Amt wird erst durch die Zuweisung einer bestimmten Stelle übertragen. Vgl. hierzu I. RIEDEL-SPANGENBERGER (Anm. 29) 300 f.

⁵⁷ Vgl. P. KRÄMER, *Pastorale Dienste* (Anm. 37) 516 f.

⁵⁸ Vgl. H. SOCHA (Anm. 26) 145/1 und 145/4 sowie I. RIEDEL-SPANGENBERGER (Anm. 29) 212 – 254.

⁵⁹ Vgl. cc. 147 und 157 CIC.

⁶⁰ Vgl. c. 157 CIC.

⁶¹ Vgl. H. SOCHA (Anm. 26) 147/7 sowie I. RIEDEL-SPANGENBERGER (Anm. 29) 213.

⁶² Vgl. c. 149 § 1, 1. HS i.V.m. c. 205 CIC. Vgl. auch H. SOCHA (Anm. 26) 149/1 f.

schaftsrechten auch nicht durch die Spruchstrafe der Exkommunikation beeinträchtigt sein.⁶³ Ferner wird rechtlich gefordert, allerdings nicht zur Gültigkeit, sondern zu Erlaubtheit der Amtsübertragung, daß der Betreffende für die Übernahme des Amtes geeignet ist, d. h., daß er jene Eigenschaften besitzen muß, die vom allgemeinen oder vom partikularen Recht für dieses Amt gefordert werden oder bei der Einrichtung dieses Amtes festgelegt wurden.⁶⁴ Für solche Laien, die auf Dauer oder auf Zeit für einen besonderen Dienst in der Kirche bestellt werden, hat der Gesetzgeber ausdrücklich die Verpflichtung normiert, daß sie sich die Bildung aneignen, die zur gebührenden Erfüllung ihrer Aufgaben erforderlich ist.⁶⁵

4. Die partikularkirchlichen Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten

In einem weiteren Schritt soll nun anhand der ämterrechtlichen Kriterien des Codex geprüft werden, ob es sich bei den Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten um Kirchenämter im Sinne des Codex handelt. Dazu muß zunächst gefragt werden, ob und gegebenenfalls wie diese Ämter in der Kirche eingerichtet worden sind, auf welcher Ebene der kirchlichen Verfassung sie bestehen und welcher Aufgaben- und Pflichtenbereich damit dauerhaft umschrieben ist. Ferner ist zu fragen, welche Eignungsvoraussetzungen für diese Ämter von Rechts wegen vorgeschrieben sind.

4.1. Die Einrichtung der Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten

Die Einrichtung der Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten in den deutschen Diözesen kann nicht nur an deren faktischem Vorhandensein seit mehr als 25 Jahren erwiesen werden, sondern auch an einer Reihe von Dokumenten auf der Ebene der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), welche die Einrichtung dieser Ämter ausdrücklich belegen. Bereits die Gemeinsame Synode konnte bei der Erarbeitung des Beschlusses „Dienste und Ämter“ von ersten Erfahrungen mit der neben- und hauptberuflichen Mitarbeit von Laien im pastoralen

⁶³ Vgl. c. 1331 § 2 4° CIC.

⁶⁴ Vgl. c. 149 § 1, 2. HS i. V. m. c. 149 § 2 CIC.

⁶⁵ Vgl. c. 231 § 1 CIC.

Dienst in einzelnen Diözesen ausgehen.⁶⁶ Während der Teil 3.3. des Synodenbeschlusses „Haupt- und nebenberufliche Dienste der Laien“ eher deskriptiv vorgeht, enthalten die „Anordnungen“ dieses Beschlusses, die entsprechend dem Statut der Synode Gesetzescharakter und zwar als Gesetz der Bischofskonferenz oder als Diözesangesetz haben,⁶⁷ einen klaren Hinweis darauf, daß nach dem Willen der Synode und damit auch nach dem Willen der deutschen Bischöfe die hauptberuflichen pastoralen Dienste der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten in den deutschen Diözesen dauerhaft eingerichtet werden sollten. So wird dort zum einen eine einheitliche Bezeichnung dieser Berufe festgelegt und zum anderen eine endgültige und gemeinsame Regelung dieser „Dienste“ in Aussicht gestellt.⁶⁸

Im Rahmen der Vollversammlung der DBK wurde am 2. März 1977 ein Beschluß zur Ordnung der pastoralen Dienste gefaßt, der aus „Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste“ sowie aus dem „Beschluß zur Ordnung der pastoralen Dienste“ besteht.⁶⁹ Insbesondere der Wortlaut des Beschlusses selbst läßt zweifelsfrei erkennen, daß es um die dauerhafte Einrichtung neuer Dienste geht. So werden die beschlossenen „Grundsätze“ bezeichnet als „Richtlinien für die Ausgestaltung der verschiedenen pastoralen Dienste, für die Profilierung der entsprechenden Berufsbilder sowie für die Regelung der Ausbildung und Fortbildung in den Bistümern.“⁷⁰ Ebenso wurde die zuständige Kommission IV der DBK beauftragt, bis zur Herbstvollversammlung der DBK 1978 eine Bedarfserhebung für die verschiedenen pastoralen Dienste zu erarbeiten sowie Rahmenstatuten, Stellenbeschreibungen und Richtlinien für die Auswahl, Ausbildung und Anstellung von Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten zu erstellen. Als dritte eigenständige Berufsgruppe wurden in diesem Zusammenhang die

⁶⁶ Vgl. SB Dienste und Ämter (Anm. 5) Nr. 3.3.1. sowie W. KASPER, Einleitung zum SB Dienste und Ämter (Anm. 5) 592 f.

⁶⁷ Vgl. Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Art. 14 Abs. 2 i.V.m. Art. 13 Abs. 4. – Der Beschluß einer Anordnung setzte zumindest die implizite Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz voraus.

⁶⁸ Vgl. SB Dienste und Ämter (Anm. 5) Nr. 7.2., 2.

⁶⁹ Beide Texte finden sich, gemeinsam mit einem Einleitungsreferat von Bischof Klaus Hemmerle und einem Situationsbericht zur Ordnung der pastoralen Dienste von Karl Forster in: Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11). Vgl. auch die ausführliche Darstellung und Kommentierung bei A. LORETAN, Laien im pastoralen Dienst (Anm. 8) 86-103.

⁷⁰ Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) Beschluß, Nr. 1. Vgl. auch P. KRÄMER, Kirchenrecht II (Anm. 37) 44.

„Gemeindehelfer/Pfarrhelfer“ genannt, für die ebensolche Vorschläge erarbeitet werden sollten.⁷¹ Als Ergebnis dieser Arbeit wurden von den Vollversammlungen der DBK am 19. September 1978, am 7. März 1979 und am 25. September 1979 sowie vom Ständigen Rat am 22. Januar 1979 Rahmenstatuten für die Gemeindereferentinnen/-referenten, für die Pastoralreferentinnen/-referenten und Richtlinien für Pfarrhelferinnen/-helfer sowie entsprechende Rahmenordnungen für Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung der jeweiligen Berufsgruppen beschlossen.⁷² Diese Rahmenstatuten und Rahmenordnungen wurden im Jahr 1987 novelliert, wobei der Beschluß zur Ordnung der pastoralen Dienste vom 2. März 1977 verbindliche Grundlage blieb und auch der erneuerte Text selbst ein hohes Maß an inhaltlicher Kontinuität aufweist.⁷³

Im Referat von Bischof Walter Kasper „Der Leitungsdienst in der Gemeinde“ beim Studientag der DBK am 23. Februar 1994 in Reute wurden die dauerhaft von Laien verrichteten pastoralen Dienste erstmals in einem Dokument der DBK als „ein echtes Kirchenamt“ bezeichnet, „das der kanonischen Amtsübertragung bedarf“.⁷⁴ Und in der Erklärung der DBK „Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde“ vom 28. September 1995 werden unter der Überschrift „Laien im hauptberuflichen pastoralen Dienst“ selbstverständlich die Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten genannt.⁷⁵ Aufgrund dieser Dokumente kann es also keinen Zweifel an der dauerhaften Einrichtung der Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten geben.

⁷¹ Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) Beschluß, Nr. 2.1.-2.5.

⁷² Vgl. Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die Deutschen Bischöfe Nr. 22, Bonn 1979. Vgl. auch A. LORETAN, Laien im pastoralen Dienst (Anm. 8) 104-120.

⁷³ Vgl. Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Deutschen Bischöfe Nr. 41, Bonn 1987.

⁷⁴ Der Leitungsdienst in der Gemeinde, 23. Februar 1994, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen Nr. 118, Bonn 1994.

⁷⁵ Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde, 28. September 1995, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Deutschen Bischöfe Nr. 54, Bonn 1995.

4.2. Die Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten als teilkirchliche Ämter

Auch wenn die gemeinsame Meinungsbildung und die entsprechenden Beschlüsse der DBK für die Einrichtung der Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten wie auch für deren weitere Entwicklung wesentlich waren, so darf doch nicht übersehen werden, daß diese Ämter nicht von der Bischofskonferenz, sondern von den einzelnen Diözesanbischöfen in den ihnen anvertrauten Diözesen als teilkirchliche Ämter eingerichtet wurden.⁷⁶ Die Kirchenämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten sind also als solche Ämter zu verstehen, die kraft kirchlicher Anordnung in den einzelnen Teilkirchen im Bereich der DBK eingerichtet wurden, und zwar nach gemeinsamer Absprache in der Bischofskonferenz. Einige der genannten Dokumente weisen deutlich auf den diözesanen Charakter dieser neu eingerichteten Kirchenämter hin. So fordert beispielsweise der „Beschuß zur Ordnung der pastoralen Dienste“, daß die Gliederung in Berufsgruppen und die Benennung der pastoralen Berufe von Laien in allen Bistümern möglichst einheitlich geregelt werden.⁷⁷ Und im Vorwort zu den 1978 und 1979 erlassenen Rahmenordnungen wird darauf hingewiesen, daß diese die Grundlage für diözesane Ordnungen und Statuten bilden, die im Lauf des Jahres 1979 erlassen werden sollen.⁷⁸

4.3. Der Aufgaben- und Pflichtenbereich der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten

Die Aufgaben- und Pflichtenbereiche, die in den Ämtern der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten gebündelt sind, werden ebenfalls in den genannten Dokumenten verbindlich festgelegt. Damit ist ein weiteres konstitutives Merkmal eines Kirchenamtes gegeben. So wird

⁷⁶ Die konkrete Einrichtung dieser Ämter in den einzelnen Diözesen mußte anhand der einschlägigen Veröffentlichungen in den kirchlichen Amtsblättern nachgeprüft werden. Dies erübrigt sich jedoch in diesem Zusammenhang, weil Beschlüsse der DBK in Angelegenheiten, in denen der Bischofskonferenz keine Gesetzgebungskompetenz zukommt, laut Statut der DBK die einzelnen Teilkirchenvorsteher zwar nicht rechtlich, wohl aber moralisch binden. So sieht das Statut vor, daß ein Bischof, der glaubt, einem solchen Beschluß zur Förderung des gemeinsamen oder gleichmäßigen Vorgehens der Teilkirchenvorsteher nicht folgen zu können, dies dem Vorsitzenden mitteilen wird.

⁷⁷ Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) Beschluß, Nr. 3.4.

⁷⁸ Vgl. Rahmenstatuten und -ordnungen (Anm. 72) Vorwort, 1. Abs.

im entsprechenden Rahmenstatut den Gemeindereferentinnen/-referenten „die allgemeine Unterstützung des kirchlichen Amtes in den Dienstbereichen der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie“ als beruflicher Schwerpunkt zugewiesen. Der Aufgaben- und Pflichtenbereich ist also im wesentlichen als eine helfende und unterstützende Tätigkeit konzipiert, und zwar auf der Ebene einer einzelnen Pfarrei. Alternativ kann Gemeindereferentinnen/-referenten auch ein „besonderer Sachbereich“ in einem Pfarrverband oder in einer größeren Pfarrei zugewiesen werden.⁷⁹

Der berufliche Schwerpunkt der Pastoralreferentinnen/-referenten hingegen soll „in der Anregung und Befähigung zum christlichen Dienst und Zeugnis in einzelnen Lebens- und Sachbereichen“ liegen und in der Regel im Pfarrverband oder in einer größeren Seelsorgeeinheit wahrgenommen werden.⁸⁰ Das Amt der Pastoralreferentinnen/-referenten ist also als eine stärker fachspezifische und eigenständige Tätigkeit in bestimmten Sachgebieten oder sog. „kategorialen Bereichen“ konzipiert.

4.4. Die rechtlich geforderten Eignungsvoraussetzungen für die Ämter der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten

Auch hinsichtlich der Eignungsvoraussetzungen der einzelnen Berufsgruppen wurden verbindliche Festlegungen getroffen und damit ein weiteres Kriterium berücksichtigt, das zwar nicht konstitutiv für die Einrichtung eines Kirchenamtes ist, wohl aber eine wesentliche Voraussetzung für die Übertragung eines Kirchenamtes an eine konkrete Person darstellt.⁸¹ So wird für die Gemeindereferentinnen/-referenten als Voraussetzung ein erfolgreich abgeschlossenes Fachschul- oder Fachhochschulstudium oder eine vergleichbare Ausbildung verlangt, für Pastoralreferentinnen/-referenten ein abgeschlossenes Hochschulstudium der Theologie. Ferner ist für beide Berufsgruppen die Teilnahme an den Veranstaltungen zur spirituellen und praktischen Vorbereitung auf den Beruf verbindlich vorgeschrieben. Ebenso werden entspre-

⁷⁹ Vgl. Rahmenstatuten und -ordnungen (Anm. 72) Rahmenstatut GR, Nr. 2.1. und 2.2. Vgl. auch Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) Grundsätze, Nr. 4.4. sowie P. KRÄMER, Kirchenrecht II (Anm. 37) 42 f.

⁸⁰ Vgl. Rahmenstatuten und -ordnungen (Anm. 72) Rahmenstatut PR, Nr. 2. Vgl. auch Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Anm. 11) Grundsätze, Nr. 4.3. sowie P. KRÄMER, Kirchenrecht II (Anm. 37) 43 f.

⁸¹ Vgl. c. 149 §§ 1 und 2 CIC.

chende religiöse und kirchliche sowie menschliche Voraussetzungen für die Tätigkeit als Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten in den Rahmenstatuten festgelegt.⁸²

5. Ergebnis: Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten – kirchliche Ämter auf der Grundlage von Taufe, Firmung und kirchlicher Sendung

Diese kurze Untersuchung wollte die Frage klären, ob und inwieweit es sich bei den Ämtern der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten um kirchliche Ämter handelt oder nicht. Nach Ausweis der einschlägigen Dokumente und dem Vergleich mit den entsprechenden ämterrechtlichen Vorgaben des Codex gibt es keinen Zweifel daran, daß die Dienste der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten in den einzelnen Teilkirchen, die zum Bereich der DBK gehören, auf Dauer als kirchliche Ämter eingerichtet wurden, die ihre Träger dazu berechtigen, in Teilbereichen der Seelsorge im Namen der Kirche, also amtlich tätig zu werden. Im Empfang der Sakramente der Taufe und der Firmung haben diese Ämter ihre notwendige sakramentale Grundlage. Damit kommt den Ämtern der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten sowohl Eigenständigkeit als auch Dauerhaftigkeit zu mit der Folge, daß sie nicht einfach nur als „provisorische Notlösung“⁸³ betrachtet werden können. Die auf der Grundlage der ekklesiologischen und ämterrechtlichen Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils entstandenen neuartigen kirchlichen Ämter für Nichtgeweihte sind vielmehr theologisch grundgelegt in der durch das Pneuma bewirkten Bevollmächtigung der Kirche, die für die Erfüllung der ihr anvertrauten Sendung erforderlichen Ämter je nach den Erfordernissen der Zeit und der Umstände errichten und ausgestalten zu können.⁸⁴

Das geltende kirchliche Recht hat mit seiner grundlegend sendungstheologischen Perspektive sowie mit seinem weitgefaßten Begriff vom kirchlichen Amt dieser nachkonziliaren Entwicklung weitgehend Rechnung getragen. Allerdings muß festgestellt werden, daß diese differenzierte Sicht des kirchlichen Amtes noch nicht in allen Bereichen der Kir-

⁸² Vgl. Rahmenstatuten und -ordnungen (Anm. 72) Rahmenstatut PR, Nr. 3 sowie Rahmenstatut GR, Nr. 3. Vgl. auch P. KRÄMER, Kirchenrecht II (Anm. 37) 44 f.

⁸³ A. CATTANEO, Die Institutionalisierung pastoraler Dienste der Laien (Anm. 2) 77.

⁸⁴ Vgl. B. STUBENRAUCH (Anm. 23) 71 f.

che in vollem Umfang rezipiert wurde. Die abschließend genannten Desiderate wollen demzufolge als Anstöße für eine weitere Rezeption dieser konziliaren Lehre verstanden werden.

Zunächst käme es darauf an, auch in der systematischen Theologie die Mehrgestaltigkeit des kirchlichen Amtes eingehender zu reflektieren und auf diese Weise die „pneumatische Wiedererinnerung“ des Konzils⁸⁵ aufzunehmen und fortzuführen.

Im Hinblick auf die dringend erforderliche Profilierung dieser neuartigen kirchlichen Ämter ist darauf zu achten, daß sie stärker in ihrer Eigenart als Ausdruck des pneumatologisch begründeten Selbstvollzugs der Kirche erkennbar werden und nicht als Ersatzformen für die christologisch begründeten Leitungsämter in der Kirche. Dieses Anliegen betrifft in erster Linie die Praxis der Kirche im Umgang mit diesen Ämtern und nicht so sehr die Frage nach der Formulierung neuer Berufsprofile.

Ebenfalls wäre vor allem auf der Ebene der kirchlichen Praxis zu bedenken, wie die besondere Beauftragung von Laien mit den genannten kirchlichen Ämtern so gestaltet werden kann, daß die Eigenart und die Würde dieser kirchlichen Ämter besser zum Ausdruck kommt.

Nicht zuletzt ergeben sich aus der Tatsache, daß es sich bei den Diensten der Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten im rechtlichen Sinn um kirchliche Ämter handelt, weitgehende Aspekte des Rechtsschutzes, die im Codex in allgemeiner und umfassender Form für alle kirchlichen Ämter geregelt sind.⁸⁶ In besonderer Weise werden dort Fragen des Amtsverzichts, der Versetzung, der Amtsenthebung sowie der Absetzung angesprochen. Ebenso wäre zu prüfen, ob nicht auf der Ebene der interessierten Teilkirchen in analoger Anwendung der Bestimmungen, die für die Pfarrer gelten, eigene Verfahren zur Amtsenthebung oder Versetzung von Pastoral- und Gemeindereferentinnen/-referenten geschaffen werden sollten, und zwar einschließlich der weitgehenden Aspekte des Rechtsschutzes für die jeweiligen Amtsinhaber.⁸⁷

⁸⁵ Vgl. ebd. 63 ff.

⁸⁶ Vgl. cc. 184 – 196 CIC.

⁸⁷ Vgl. cc. 1740 – 1752 CIC.

Eine Kirche oder Einheit der Kirchen?

Ökumenische Zielvorstellungen und ekklesiologische Grundlegungen

Einleitung

In der „Kurze(n) Erzählung vom Antichrist“ schildert Wladimir Solowjew¹, wie der Antichrist, nachdem er von der (dem Erzählungsduktus nach evangelischen) Theologischen Fakultät in Tübingen ein Ehrendoktorat erhalten hatte, Repräsentanten der drei großen christlichen Konfessionen unter Führung des katholischen Papstes Petrus II., des orthodoxen Staretz Johannes und des evangelischen Theologieprofessors Ernst Pauli zu einem Ökumenischen Konzil nach Jerusalem beruft, um die Einheit der gesellschaftlich stark zur Minderheit gewordenen Christen herzustellen. Dies gelingt ihm vordergründig bei der überwiegenden Mehrzahl der Teilnehmer, als er zur Befriedigung der Katholiken den Primat des Papstes, zur Genugtuung der Orthodoxen die unbedingte Gültigkeit der orthodoxen Tradition und unter Beifall der meisten evangelischen Theologen das uneingeschränkte Recht zum wissenschaftlichen Studium der Heiligen Schrift als gemeinsame Elemente in der von ihm geeinten Christenheit dekretiert. Die verbleibende geringe Opposition, zu der aber insbesondere Petrus II., Johannes und Ernst Pauli gehören, wird getötet oder in das Exil in der Wüste geschickt. Der neue Papst der Einheitskirche bekennt: „Ich bin ein ebenso wahrhaft orthodoxer und wahrhaft evangelischer Christ wie ich wahrhafter Katholik bin.“ Erst ein Aufstand der Juden (!), das unmittelbare Eingreifen Gottes und die Parusie Christi beenden die Herrschaft des Antichristen und stiften die wahre Einheit der Christen. Die Moral dieser uns heute vielleicht skurril anmutenden Fabel des russischen Dichters, die natürlich in seinen philosophischen und theologischen Grundüberzeugungen und in seiner Biographie wurzelt, lautet: Die Einigung der Christenheit infolge gesellschaftlichstaatlichen Drucks und nach dem Muster der von außen dekretierten Synthese bisher divergierender Lehr- und Glaubensüberzeugungen wird nicht zuletzt an dem bei Solowjew allerdings durchaus positiv gewerteten Sich-Verweigern der Kirchenleitungen scheitern. Das wirft ein interessantes Schlaglicht auf die Entstehungsgeschichte der ökumenischen Bewegung, weil sowohl der berühmte Aufruf des Ökumeni-

¹ Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir SOLOWJEW. Hg. W. SZYLKARSKI u. a. Bd. 8. München 1979, 258–294, bes. 276–291.

schen Patriarchates von Konstantinopel „An die Kirche Christi in aller Welt“ (1920) zur Bildung einer „*Koinonia tōn ekklesiōn*“ in Analogie zum politischen Völkerbund (*Koinonia tōn ethnōn*) als auch die Gründungsversammlung des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ in Amsterdam (1948), die nach der Gründung der „Vereinten Nationen“ (UNO) von 1945 einberufen wurde, politische Vorbilder und Initiativen vor Augen hatten. Für Solowjew ist offensichtlich die endgültige Einigung der Christen auch nicht das Resultat einer gemeinsamen erduldeten Minderheiten- oder Verfolgungssituation, sondern eine strikt eschatologische Wirklichkeit.

Wo steht im Augenblick die Ökumene? Die Antwort auf diese Frage fällt nicht leicht angesichts der vielen Ungleichzeitigkeiten in der weltweiten, regionalen und lokalen Ökumene, in den offiziellen ökumenischen Kontakten, Initiativen und Lehrgesprächen und in der Basisökumene vor Ort, in der kirchlich verantworteten Ökumene und in den vielen, vielfach vernetzten Aufbrüchen zu einer praktischen Ökumene, die sich zuweilen einem mehr oder weniger diffusen Ressentiment verdanken angesichts der behaupteten Stagnation der Ökumene bzw. der Behinderung des Einheitsstrebens der Basis, die alle Probleme im Grunde schon gelöst habe, aufgrund der angeblichen Halbherzigkeit der kirchenamtlichen Ökumene. Die ausgesprochen unglücklich verlaufene Debatte gerade in Deutschland um die Annahme der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen Katholiken und Lutheranern hat allerdings auch demonstriert, daß in der bisherigen Konsens- und Konvergenzökumene sowohl je inner- als auch zwischenkirchlich Kommunikationsdefizite über die Inhalte, mehr aber noch über die Zielvorgaben der ökumenischen Dialoge bestehen.

Soll die Konsens- und Konvergenzökumene in dieser Situation die ihr zukommende Relevanz wieder erhalten, ist zunächst eine eigentlich schon längst fällige, aber bisher ausgebliebene Verständigung der ökumenischen Partner notwendig. Konrad Raiser, der heutige Generalsekretär des ÖRK, hat 1989 von den drei „Unschlüssigkeiten“ der ökumenischen Bewegung gesprochen². Sie sei sich uneinig über ihre Ziele, über die anzuwendenden Methoden und über die entscheidenden Subjekte bzw. Träger der Ökumene. Da nach der klassischen Mahnung „*Quidquid agis, prudenter agas et respice finem*“ wohl nicht nur mit Jesus Sirach 7, 36 der Tod als das Ende jedes menschlichen Bemühens, sondern überhaupt die Finalität eines bestimmten Tuns das sinnvoll im Blick zu behaltende Kriterium für die Notwendigkeit konkreter Schritte sein sollte, möchte ich eine Vergewisserung über mögliche Ziele der Ökumene versuchen. Aus dieser Klärung ergeben sich Konsequenzen für die „Methode“. „Das Ziel steht nicht fest

² K. RAISER, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? München 1989, 11–49.

und wartet; wer einen Weg einschlägt, der nicht schon in seiner Art die Art des Zieles darstellt, wird es verfehlen, so starr er es im Auge behielt; das Ziel, das er erreicht, wird nicht anders aussehen als der Weg, auf dem er es erreichte.“³ Es geht also zunächst um die deskriptive Darstellung ökumenischer Leitbilder, die in der Regel ekklesiologischen Grundüberzeugungen entspringen. Ein Plädoyer für ein bestimmtes Einheitsverständnis oder ein bestimmtes Modell der Einigung⁴ ist nicht beabsichtigt. Aber es ist in der gegenwärtigen Phase der ökumenischen Bewegung vielleicht hilfreich, wenn wir die Unterschiede in den vertretenen Modellen tatsächlich auch benennen.

Der Blick ins Neue Testament

Alle – inzwischen rund 380 – christlichen Kirchen, von denen im Augenblick etwa 330, die ca. 40 % der Gesamtchristenheit repräsentieren, im ÖRK zusammengeschlossen sind, berufen sich auf die Schrift als die verpflichtende Grundlage ihres Lehrens und Lebens. Das Problem dabei ist, daß die Schrift nicht wie ein neutraler Schiedsrichter über den Gegensätzen der einzelnen Traditionen steht, sondern daß der Umgang mit ihr durch die Voraussetzungen geprägt ist, die in den einzelnen Traditionen gelten. Ich kann hier pars pro toto hinweisen auf Ernst Käsemanns Rede vom „Kanon im Kanon“ oder auf Karl Rahners These von dem normativen Charakter der konstitutiven Zeit der Kirche, d. h. bis zum „Abschluß“ der neutestamentlichen Kanonbildung im 4. Jahrhundert. Belege für diese hermeneutische Vorentscheidung in der Lektüre der Schrift liefert ebenfalls die Debatte um die Annahme der „Gemeinsamen Erklärung“ in reichem Maße. Das katholisch/lutherische Gespräch in den USA in den 70er Jahren hat deshalb zunächst im

³ M. BUBER, Werke. Bd.1 Schriften zur Philosophie. München 1962, 816.

⁴ Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK unterscheidet seit Louvain (1971) terminologisch zwischen „Vorstellungen der Einheit (concepts of unity)“ und „Modellen der Einigung (models of union)“. Aus unterschiedlichen ekklesiologischen Grundüberzeugungen (Vorstellungen der Einheit) ergeben sich durchaus Divergenzen bei der vordergründig gemeinsamen Akzeptanz eines Modells der Einigung, und das gemeinsame Bekenntnis zu einer bestimmten Einheitsvorstellung bedeutet noch nicht die Entscheidung für ein konkretes Einigungsmodell. Dazu: H MEYER, Ökumenische Zielvorstellungen (BensH 78). Göttingen 1996, 14–16. Weitere Lit.: W. BEINERT, Ökumenische Leitbilder und Alternativen, in: Handbuch der Ökumenik. Hg. von H. J. URBAN und H. WAGNER. Bd. 3/1, Paderborn 1987, 126–178; Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven. FS Harding Meyer. Hg. von G. GASSMANN und P. NORGAARD-HOJEN. Frankfurt 1988; Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Hg. von U. HAHN u. a. Paderborn 1996.

Blick auf den Primat, aber auch grundsätzlich, vorgeschlagen, nicht oder wenigstens nicht zu früh Entwicklungen oder Fragestellungen einer späteren Zeit anachronistisch in das NT einzutragen, damit nicht das wahre Zeugnis der Schrift verdunkelt wird. Analog zur impliziten Christologie des NT hat Wolfgang Trilling von der „impliziten Ekklesiologie“ der Schrift gesprochen. Die Kirche ist in der Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften erst „im Werden“ und noch nicht „gewordene Kirche“. Die kritische Funktion der Schrift gegenüber den heute vorfindlichen Christen- und Kirchentümern erweist sich also nicht durch die Vorlage präzise ausgeführter Kirchenmodelle⁵. Die im NT durchaus vorhandenen und bedeutsamen ekklesiologischen Ausführungen sind eher prinzipieller Natur und entspringen der Notwendigkeit, auf der Basis der im Vergleich zur Ekklesiologie schon weiter fortgeschrittenen christologischen Reflexion ekklesiologische Konsequenzen (aufgrund konkreter Gemeindesituationen) ziehen und sich gegenüber dem empirischen Israel selber definieren zu müssen⁶.

Sind diese an dieser Stelle notwendig fragmentarisch bleibenden Überlegungen konsensfähig, dann scheint es mir nicht möglich, die Schriften des NT unübersetzt auf die heutige ökumenische Situation anzuwenden. Damit ist also Ernst Käsemann These, der Gegensatz der christlichen Konfessionen sei im NT angelegt⁷, ebenso fragwürdig, wie der Versuch von Oscar Cullmann, aus der Exegese der paulinischen Charismenlehre in 1 Kor 12, 3-11 (an Individuen!) geradezu kollektive Geistesgaben an einzelne Kirchen oder Kirchentypen abzuleiten⁸. Mindestens ebenso zu befragen ist dann aber auch die traditionelle katholische Argumentation, die versucht, aus dem unbestrittenen Faktum, daß in den Deuteropaulinen das Thema Kirche zentral diskutiert und zumal im Kol und im Eph fast eine „Magna charta“ „katholischer“ Ekklesiologie entfaltet wird⁹, die neutestamentliche Legitimation „katholischer“ Kirchlichkeit (Stichwort: „Frühkatholizismus“) direkt herzuleiten.

⁵ Eine ausgeführte Ekklesiologie ist in keiner der neutestamentlichen Schriften enthalten. Das gilt auch von den Schriften der zweiten und dritten christlichen Generation, etwa dem Kol und dem Eph oder den Pastoralbriefen, in denen das Thema Kirche eine zentrale Rolle einnimmt.

⁶ Vgl. J. ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10). Göttingen 1993, 11-13.

⁷ E. KASEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1 Göttingen 1964, 214-233; erstmals veröffentlicht in: EvTh 11 (1951/52) 13-21.

⁸ O. CULLMANN, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. Tübingen 2. erw. Aufl. 1990, 153-156 (mit Cullmanns Gegenrede).

⁹ ROLOFF, 222-249.

Welche Aussagen zum Thema der „Einheit“ finden sich im NT? Das Wort „Einheit“ findet sich einzig in späteren Schriften und wird dort nicht in Verbindung mit „Kirche“ verwendet¹⁰. Eph 4, 3 spricht von der „Einheit (*henótes*) des Geistes“, Eph 4, 13 von der „Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes“. Die klassischen Aussagen, die traditionell auf die Einheit der Kirche hin ausgelegt werden (1 Kor 1–4, Röm 12, 4–8; 15, 7, Joh 17, 20–23, Eph 4, 3–6) begründen die Einheit christologisch oder pneumatologisch, im Falle von Eph 4, 3–6 im Kontext der Taufkatechese¹¹. Der Begriff ist allerdings durch eine lange philosophische Tradition und zumal durch seine Verwendung in der platonischen Philosophie vorgeprägt, die Einheit als Gegenbegriff zu Vielheit versteht. Das ökumenische Gespräch von heute hat, vorbereitet durch die Beiträge der orthodoxen Theologie und die *Communio*-Ekklesiologie des Vaticanum II, das offizielle anglikanisch/katholische Gespräch (ARCIC I) und die Erklärung „Die Einheit der Kirche als *Koinonia*: Gabe und Aufgabe“ der Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991¹², darauf hingewiesen, daß der Begriff *Koinonia* bzw. *Communio* dem neutestamentlichen Zeugnis von der Zusammengehörigkeit der Kirche adäquater sei¹³. Die in der Kirche zu realisierende Einheit ist ja nach Joh 17, 21. 23 vom Modell der Trinität her Gabe und Aufgabe, Sein und Sendung, wenn auch die johanneische Gemeinde selber offensichtlich eine Einheit in der Abgrenzung propagierte¹⁴.

Geschichte der ökumenischen Bewegung¹⁵

Spannungen und Spaltungen hat es in der Christenheit von Anfang an gegeben¹⁶. Das belegen schon die Paulusbriefe (Gal 2, 1 Kor 1–4). Manche bedeutenden Konzilien der Christentumsgeschichte, die ursprünglich

¹⁰ L. VISCHER, Schwierigkeiten bei der Befragung des Neuen Testaments, in: Christian Link u. a., Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft ... Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute. Zürich 1988, 11–40, 25.

¹¹ ROLOFF, 245.

¹² R. FRIELING, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (Zugänge zur Kirchengeschichte 10). Göttingen 1992, 263 f.

¹³ VISCHER, 26. Dazu: H. DÖRING, Auf der Suche nach der Einheit: Von der Konziliarität zur *Koinonia*, in: Cath 48 (1994) 27–61.

¹⁴ ROLOFF, 292–294.

¹⁵ FRIELING, 17–117.

¹⁶ Zu dieser Realität und der dadurch provozierten theologischen Frage nach der Kircheneinheit: W. D. HAUSCHILD, Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum, in: Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. FS Georg Kretschmar. Hg. von W. D. HAUSCHILD u. a. Stuttgart 1986, 9–42.

Differenzen beilegen wollten, haben selber wieder Spaltungen hervorgerufen. So entstanden z. B. die altorientalischen bzw. vorchalkedonensischen Kirchen (z. B. die Kopten) nach der Kirchenversammlung von Chalkedon (451)¹⁷. Diese Beobachtung mag vorsichtig stimmen, wenn zuweilen ein Konzil als das Allheilmittel zur Herstellung einer pragmatischen Aktionseinheit oder einer Glaubenseinheit der Christen vorgeschlagen wird.

Die moderne ökumenische Bewegung beginnt etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Sie hat (etwas schematisch gesagt) drei Phasen. Die erste Phase, etwa von 1850 bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, ist gekennzeichnet einerseits durch den Zusammenschluß bzw. die Festigung der einzelnen Konfessionen auf Weltebene, also eine intrakonfessionelle Internationalisierung¹⁸, andererseits durch private Initiativen einzelner Gruppen und Bewegungen zu einer ökumenischen Zusammenarbeit in der Jugendarbeit, der Mission, der Friedensbewegung, der Bibelarbeit und der Arbeiterseelsorge. Hierzu gehören auch die Anfänge der Gebetswochen für die Einheit der Christen¹⁹. In der zweiten Phase (etwa bis zum Vaticanum II) – sicher auch mit angestoßen durch die Katastrophe des 1. Weltkrieges, die indirekt einen „ekklesiologischen Frühling“ oder zumindest eine Reflexion auf die Kirche heraufgeführt hat – engagieren sich die großen christlichen Kirchen (mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche) in einer kirchenamtlichen Ökumene. Hervorzuheben sind etwa die Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910), die schon erwähnte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel „An die Kirche Christi in aller Welt“ (1920), die Weltkirchenkonferenzen für Praktisches Christentum (seit 1925), die Weltkirchenkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung (seit 1927) und die Gründung des ÖRK (1948). Die dritte Phase beginnt mit der Arbeit des ÖRK seit 1948 und (aus römisch-katholischer Perspektive) mit dem Vaticanum II. Die ökumenische Bewegung dieses Jahrhunderts ist allerdings von Anfang geprägt durch zwei unterschiedliche Zugangs-

¹⁷ Andere Beispiele im römisch-katholischen Bereich sind die Altkatholiken (nach dem Vaticanum II).

¹⁸ 1867 Anglican Communion: Lambeth-Konferenzen; 1870 Vaticanum I; 1875 World Alliance of the Reformed Churches holding the Presbyterian System; 1881 Ecumenical Methodist Conferences; 1889 Altkatholische Union von Utrecht; 1891 International Congregational Council; 1905 Baptist World Alliance; 1923 Gründung des Lutherischen Weltkonventes in Eisenach, aus dem 1947 in Lund der LWB hervorgeht.

¹⁹ Die Gebetswoche der Evangelischen Allianz (Anfang Januar), die katholische Gebetsoktav für die Einheit der Christen vom 18. bis 25. Januar (seit 1907) und die Weltgebetswoche für die Einheit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in der Woche vor Pfingsten (seit 1920).

wege, die sich nicht immer konfliktfrei vermitteln lassen und manchmal als Gegensatzpole bestehen. Der eine Zugangsweg (Stichwort: Praktisches Christentum bzw. Life and Work) legt den Akzent v. a. auf die konkrete Zusammenarbeit aller Christen vor Ort in praktischen Fragen der Seelsorge. Der zweite Zugangsweg (Stichwort: Glaube und Kirchenverfassung bzw. Faith and Order), der ursprünglich v. a. von anglikanischen und orthodoxen Theologen favorisiert und durch das ökumenische Engagement der römisch-katholischen Kirche verstärkt wurde, bemüht sich durch theologische Konvergenz- und Konsenstexte um eine Lehrübereinstimmung und eine gegenseitige Anerkennung von Kirchenstrukturen. Im Augenblick scheint im ÖRK und auch weithin unter vielen ökumenisch engagierten Christen in Europa und Nordamerika die theologische Konsensökumene keine guten Karten zu haben. Die Slogans der 20er („Lehre trennt, Dienst eint“) und 60er Jahre („Orthopraxis statt Orthodoxie“)²⁰ scheinen in possessione zu sein.

Zielvorstellungen

Drei Vorbemerkungen:

- 1) Das erste Problem in der Darstellung der ökumenischen Zielvorstellungen (Modellen der Einigung) ist die gerade auf diesem Feld weithin herrschende terminologische Unklarheit, die auch schon im offiziellen ökumenischen Dialog registriert worden ist²¹. Es wäre ein entscheidender Schritt in der Ökumene, wenn es gelänge, hier eine verbindliche Sprachregelung zu finden.
- 2) Ein Grund für die bestehende Unklarheit sind die sehr unterschiedlichen ekklesiologischen Vorverständnisse, die natürlich die Einigungsmodelle bestimmen. Die Rede von „Schwesterkirchen“ z. B. impliziert im katholisch/orthodoxen Dialog andere Eigenschaften am Wesen der beteiligten Kirchen als im katholisch/lutherischen Gespräch, wo von evangelischer Seite aus mit diesem Begriff eher der Gedanke der gegenseitigen Anerkennung gemeint ist²².

²⁰ FRIELING, 115. Das geflügelte Wort „Lehre trennt, Dienst eint“ stammt von lutherischen Theologen (Kapler, Söderblom): ebd. 164.

²¹ Gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommission, Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft. Paderborn 1985, 14 (Nr. 14 f).

²² Auch der Gedanke der „Kirchengemeinschaft“ erhält im lutherisch/reformierten Dialog eine andere Inhaltlichkeit als im lutherisch/anglikanischen Gespräch: G. HINTZEN, Das Modell der Kirchengemeinschaft. Innerprotestantische Entwicklungen seit der Leuenberger Konkordie, in: Cath 52 (1998) 155–

- 3) Die vier Kirchenattribute des großen Symbolums von Nizäa und Konstantinopel I, das ein gemeinsames Bekenntnis der christlichen Großkirchen ist, sind ihrem Wesen nach „funktional-korrelativ“ aufeinander bezogen²³. Die Einheit der Kirche läßt sich also nicht trennen von ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Allerdings sind auch diese Kirchenattribute, zumal die beiden letztgenannten, in ihrer inhaltlichen Bestimmung zwischen den Konfessionen strittig.

In der ökumenischen Bewegung sind seit den ÖRK-Vollversammlungen in Neu Delhi (1961) und Nairobi (1974)²⁴ vier „Grunderfordernisse (basic requirements)“ für Einheit anerkannt. Einigungsmodelle, die eines oder mehrere dieser Elemente unberücksichtigt lassen, sind allenfalls Modelle partieller Einigung²⁵. Es sind dies „a) Beendigung von Vorurteilen und Feindschaft; Aufhebung von Verurteilungen; b) gemeinsame Teilhabe am einen Glauben; c) gegenseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt; d) Einigung über Wege zu gemeinsamer Beschlußfassung und gemeinsamen Handelns.“²⁶

Drei Grundmodelle kirchlicher Einigung haben sich im 20. Jahrhundert herausgebildet²⁷. Es sind dies:

1. Das „kooperativ-föderative Modell“²⁸

Im Visier dieses Einigungsmodells steht das gemeinsame Handeln der Christen und Kirchen, das realisiert wird bei bleibender Eigenständigkeit der

185. Zu den konfessionsspezifischen „Ausprägungen des Verständnisses von Einheit“ in den reformatorischen Kirchen, in der anglikanischen Gemeinschaft, in den Freikirchen (zumal bei den Baptisten), in der Orthodoxie und in der römisch-katholischen Kirche: MEYER, 25–48.

²³ BEINERT, 127.

²⁴ Dazu: MEYER, 55–60.

²⁵ Ebd. 89.

²⁶ Die Beziehung zwischen dem ÖRK und den weltweiten Konfessionsfamilien. Konsultationsbericht. Genf 1978, Nr. 9. Zitiert nach: G. GASSMANN/H. MEYER, Die Einheit der Kirche. Voraussetzung und Gestalt. LWB-Report Nr. 15. Juni 1983, 55 f.

²⁷ Zur Entwicklung dieser Grundmodelle: G. GASSMANN, Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937. Göttingen 1979. Vgl. auch die Textsammlung: Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung (TB 30). Im Auftrag des Referates für Glauben und Kirchenverfassung hg. von L. VISCHER. München 1965.

²⁸ Dazu: MEYER, 97–106.

Kirchen, die nach außen hin unterschieden werden und als selbständige Körperschaften agieren. Diese Konzeption stammt aus der Gedankenwelt der Bewegung für Praktisches Christentum und wurde auf der zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh (1937) allenfalls als eine Stufe auf dem Weg zur völligen Einheit gewertet. In der Tat bleibt die Frage, wie dieses Modell die „Grunderfordernisse“ b und c angemessen berücksichtigt. Je mehr dies gelingt, desto mehr wird es allerdings ein durchaus mögliches Denkmodell.

In die Richtung dieses Modells zielen die theologischen Beiträge von Erich Geldbach²⁹ und Laurentius Klein³⁰, die von einer „Einheit in Gegensätzen“ reden, die sich durch den ständigen „Dialog“, der allerdings nicht notwendig auf Konsens oder Konvergenz aus ist, als Gemeinschaft zeigt, die durch die (gelegentliche) „Eucharistische Gastfreundschaft“ noch einmal bestätigt wird³¹.

2. Das „Modell gegenseitiger Anerkennung“³²

Während das 1. Modell den Aspekt der Sendung („ad extra“) hervorhebt, zielt das 2. Modell auf die Klärung des Verhältnisses der Kirchen zueinander („ad intra“). In der ökumenischen Diskussion wird es manchmal mit dem Begriff der „Abendmahlsgemeinschaft“ (Interkommunion) umschrieben, der dann allerdings im altkirchlichen Sinn voller Kirchengemeinschaft, d. h. auch der Austauschbarkeit der Amtsträger, verstanden werden muß. Die beteiligten Kirchen bleiben zwar konfessionsspezifisch identifizierbar, erkennen sich aber gegenseitig als wahre Kirche Christi oder als wahre Teile der Kirche Christi an. Als Beispiele können die Vereinbarungen zwischen den reformatorischen Kirchen Europas aufgrund der Leuenberger Konkordie (1973) oder zwischen der Church of England und lutherischen Kirchen in Skandinavien (Porvoo-Agreement) dienen.

In der deutschen Theologie wird es in zwei signifikanten konfessionellen Varianten vertreten:

²⁹ Ökumene in Gegensätzen. Mit dem Memorandum „Reformatrische Kirchen und ökumenische Bewegung“ in deutscher und englischer Sprache (BenshH 66). Göttingen 1987.

³⁰ Theologische Alternative zur Konsensökumene, in: ThQ 166 (1986) 268–278. MEYER (159) rechnet auch bestimmte Partien des Artikels: Deutscher ökumenischer Studienausschuß, Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung, in: ÖR 37 (1988) 205–222, diesem Projekt zu.

³¹ GELDBACH, 121–123.

³² MEYER, 106–111.

Eilert Herms³³ sieht einen „kontradiktorischen Lehrgegensatz“³⁴ zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen. Dieser Widerspruch sei nicht erkenntnistheoretisch, auch nicht durch „erkenntnistheoretische Toleranz“, zu vermitteln. Er entspreche „zwei Weisen des Geistwirkens“³⁵. Beide Kirchen sollten sich also – so wie sie sind – als wahre Kirchen anerkennen. Oscar Cullmann³⁶ zeigt im Rückgriff auf das Neue Testament: „Der Heilige Geist wirkt seiner Natur gemäß diversifizierend ... Uniformität ist Sünde gegen den Heiligen Geist.“³⁷ Er plädiert deshalb für eine „Gemeinschaft getrennt bleibender“³⁸ Kirchen“, die sich gegenseitig ihr Charisma bestätigen und als wahre Kirchen anerkennen³⁹. Auch hier bleiben die Kirchen wie sie sind.

Das katholische Modell des sogenannten Rahner/Fries-Planes⁴⁰ bekennt sich ebenfalls zu dem Modell der „versöhnten Verschiedenheit“⁴¹ – allerdings mit einer bemerkenswerten Nuance. Die „Teilkirchen“ müssen nicht alle dogmatischen Lehren, die über die gemeinsamen Grundwahrheiten in der Schrift, im Apostolicum und im Nicaeno-Constantinopolitanum hinaus in einzelnen Kirchen formuliert worden sind, explizit übernehmen, dürfen sie aber auch nicht ausdrücklich ver-

³³ Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. Göttingen 1984.

³⁴ Ebd. 200.

³⁵ Ebd. 192. J. L. LEUBA, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken im Neuen Testament (Theologie der Ökumene 3). Göttingen 1957, vertritt die These von einem doppelten Ursprung der Kirche im Jerusalemer Apostolat und im Apostolat des Paulus. Das erste sei durch den irdischen Jesus begründet und führe über die judenchristliche zur katholischen Kirche, das zweite sei eine Tat des Auferstandenen und führe über die heidenchristliche Kirche zu der Inspiration der Kirchen der Reformation (98 f).

³⁶ Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Tübingen 2. erw. Aufl. 1990.

³⁷ Ebd. 22.

³⁸ In der 2. Auflage heißt das: „eigenständiger“ bzw. „autonomer“ Kirchen (ebd. 10 f).

³⁹ Vgl. ebd. 56.

⁴⁰ H. FRIES – K. RAHNER, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik“ von Heinrich Fries (QD 100). Freiburg 2. erw. Aufl. 1985.

⁴¹ Im evangelischen Denken heißt „versöhnte Verschiedenheit“ gewöhnlich gegenseitige Anerkennung der Kirchen in der Weise, wie sie jetzt sind: FRIELING, 166. Bei katholischen Theologen heißt „versöhnte Verschiedenheit“ in der Regel ein gemeinsames Gerüst von grundlegenden Glaubenslehren und Strukturen.

werfen. Allerdings muß in allen Kirchen eine Strukturgleichheit existieren, nämlich in der Gestalt des bestehenden oder zu übernehmenden Bischofsamtes. Erst dann sind sie tatsächlich „Teilkirchen“⁴².

3. Das „Modell organischer Union“⁴³

Im Unterschied zu den beiden ersten Modellen bleiben in dieser Konzeption die bisherigen Konfessionskirchen nicht mehr als identifizierbare Organisationen erhalten, sondern sie sterben gleichsam hinein in *eine* umfassende Kirche. Es ist das traditionelle Modell der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und stark von anglikanischen ekklesiologischen Überzeugungen geprägt⁴⁴. Aus eben diesem Grunde wird es im evangelischen und zumal im freikirchlichen Bereich beargwöhnt. Die Debatte seit den 70er Jahren hat allerdings gezeigt, daß dieses Modell nicht notwendig in der Gestalt einer uniformen „Welteinheitskirche“ gedacht werden muß. Die bisherigen konfessionellen Traditionen könnten z. B. nach dem Modell des Lima-Papiers, das die Kirchenleitung einer geeinten Kirche als zur gleichen Zeit personal, kollegial und synodal verstehen will, oder entsprechend dem im katholisch/lutherischen Gespräch zur Rechtfertigungslehre entwickelten Gedanken der „Komplementarität“ durchaus als notwendig aufeinander zu beziehende und miteinander zu vermittelnde Wahrheiten bewahrt, aber je auch ergänzt werden.

Plädoyer

Die Diskussion um die Annahme der „Gemeinsamen Erklärung“ hat gezeigt, daß vielerorts Ängste vor einer kirchlichen Einheit bestehen, die eine Preisgabe der je eigenen bisherigen konfessionellen Tradition und Identität erforderte. Deswegen wird zuweilen in der Ökumene eine Anerkennung des status quo unter Suspendierung der Wahrheitsfrage (im Sinne der Pluralismushypothese in der Theologie der Religionen), ein Verzicht auf eine Gemeinschaft von Kirchen zugunsten eines „ökumenischen Netzwerks“ von Individuen oder Gruppen oder sogar ein

⁴² FRIES – RAHNER, 109–122.

⁴³ MEYER, 112–120. BEINERT (173) nennt dies das Grundmodell für die Konzeptionen von „Kirchenunion“, „korporativer Vereinigung“, „versöhnter Verschiedenheit“ und „konziliarer Gemeinschaft“. Allerdings lassen sich manche dieser Konzeptionen auch im Grundmodell „Kirchenanerkennung“ realisieren: MEYER, 138–147.

⁴⁴ MEYER, 112. Beispiele für solche Unionsbildungen ebd. 112 f.

„Paradigmenwechsel“⁴⁵, der auch die anderen Religionen und die gesamte Menschheit miteinbeziehen, gefordert. So berechtigt manche dieser Anliegen auch sein mögen, die ökumenische Grundfrage nach der Einheit der Kirche Jesu Christi, von der das Nicaeno-Constantinopolitanum spricht, ist damit nur umgangen. Zielführender scheint vielleicht ein Weg, der versucht, die Wahrheiten der verschiedenen ekklesiologischen Grundüberzeugungen im Sinne einer ekklesiologischen Kanonbildung (analog der Bildung des neutestamentlichen Kanons) aufeinander zu beziehen und damit miteinander zu vermitteln, also etwa das personal-primatiale Amtsprinzip der katholischen Kirche mit der orthodoxen Kollegialität und der synodalen Struktur der Kirchen der Reformation. Ökumenisches Lernen wäre dann nicht eine Kapitulation, sondern ein gegenseitiges Ergänzen und Bereichern. In anderen Worten: Die Kirchen müßten erkennen, daß eine Kircheneinigung nicht dadurch zustande kommt, daß ein ekklesiologisches Konzept, wie es in einer konkreten Kirche gelebt wird, allen anderen verbindlich gemacht wird. Aber eine Konzeption, die alle bestehenden Kirchentümer in gleicher Weise als Teile der wahren Kirche deklariert, ohne daß versucht wird, die sich augenblicklich noch ausschließenden Einheitsvorstellungen und Kirchenbilder zu vermitteln, schafft keine Einheit. Der Weg wird also darin bestehen müssen, ein Modell der Einigung gemeinsam zu erarbeiten, in dem die bestehenden Kirchen die Wahrheit ihrer ekklesiologischen Grundüberzeugungen aufgehoben sehen. Wenn dies aber nicht nur eine bloß technisch-äußerliche Einheit sein soll (Solowjew!), dann wird es nicht genügen, daß das Einigungsmodell Raum für die eigene Konzeption bietet. Es müßte gelingen zu zeigen, daß auch die anderen ekklesiologischen Grundüberzeugungen der anderen Kirchen nicht nur eine christliche Möglichkeit, sondern eine christliche Notwendigkeit und damit ein bisher vielleicht verdecktes Element der eigenen christlichen Glaubensüberzeugung sind. In der Debatte um die Rechtfertigungslehre hat diese Methode der „Komplementarität“ theologisch zu bemerkenswerten Aussagen geführt.

⁴⁵ RAISER, passim.

Zur Priesterausbildung heute

Im Dekret des II. Vatikanum über „Dienst und Leben der Priester“ vom 7. Dezember 1965 heißt es: „Die Freuden des priesterlichen Lebens vor Augen, kann diese Heilige Synode auch an den Schwierigkeiten nicht vorübergehen, unter denen die Priester unter den heutigen Zeitumständen leiden . . . (Die Priester wie auch bisweilen sogar die Gläubigen haben in der heutigen Welt) das Empfinden, als gehörten sie nicht mehr zu ihr, und fragen sich angstvoll, wie sie mit ihr auf geeignete Weise im Handeln und in der Sprache noch Gemeinschaft haben können. Denn die dem Glauben neu erstandenen Hindernisse, die scheinbare Vergeblichkeit ihres seelsorglichen Wirkens und die oft schmerzlich erfahrene Einsamkeit können sie zur Mutlosigkeit verleiten“ (PO 22). Im Presbyterium meldet sich die Erfahrung der Vergeblichkeit seelsorglichen Wirkens und der Einsamkeit immer deutlicher zu Wort. Die folgenden Überlegungen zur Priesterausbildung werden zeigen, daß es in der gegenwärtigen Situation der Kirche und des priesterlichen Dienstes nicht bloß um den Wandel eines Priesterbildes („Abschied von Hochwürden“) geht, sondern daß das Amt grundsätzlich in Frage steht. Ein Wandel, der sich auch in der Priesterausbildung gegenwärtig niederschlägt.¹

I. Neuakzentuierungen in der Theologie

Stellt sich die Frage nach der Ausbildung von Theologen, ist schon zu Anfang nicht klar, um welches Bildungs- und Ausbildungsideal es gegenwärtig gehen soll. Welche Lern- und Lebensformen und welchen Zeitrahmen braucht dies? Nicht nur das Lernziel des Theologiestudiums ist zu erfragen, auch Sinn und Zweck der Theologie und ihrer Lerninhalte stehen heute zur Debatte. In einem ersten Punkt soll gezeigt werden, daß sich die gegenwärtige Sorge um die Priesterausbildung besonders um die Grundausrichtung der Theologie zu bemühen hat.

¹ Die Ausführungen wurden vorgetragen am 4. November 1998 aus Anlaß des 225. Gründungstages des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Vom Verfasser ausführlicher: Amtskirche auf dem Prüfstand. Köln 1997; Standortbestimmung Priesterausbildung heute. Köln 1998.

1. Im Selbstverständnis des Glaubens

Das erste Konfliktfeld, in das sich Seminarist und Theologiestudent gestellt sehen, ergibt sich mit der Frage nach dem Sinn der Theologie und ihrem heutigen Selbstverständnis.² Eine wichtige Korrektur vermerkte Romano Guardini, als er Anfang der zwanziger Jahre vom Primat des Logos vor dem Ethos sprach.³ Aufgabe der Theologie wäre es, sich selbst zu übersteigen und in der Geschichte Gottes mit den Menschen die Begegnung mit dem *Sein* Gottes zu ermöglichen. J. A. Jungmann, K. Adam und K. Rahner haben von einem faktischen Monophysitismus in der Kirche vor dem Zweiten Vatikanum gesprochen. Heute hingegen bedroht die Kirche ein neuer Arianismus bzw. Nestorianismus. Die eigentliche Krise der Kirche von heute liegt in der Christologie, nicht bloß in der Ekklesiologie. Christus überläßt man der Kirche, während man sich selber an Jesus hält, was dazu führt, daß man den Glauben (bis in die Liturgie hinein) einzig auf seine Erlebnisdimension reduziert. Aber das Grundverständnis von Glaube und Nachfolge wird einseitig und mißverständlich, wenn wir nur dem Menschen Jesus, nicht jedoch dem Gottessohn nachfolgen. Damit reduzieren wir den Glauben auf die Nachahmung eines menschlichen Vorbildes, während die Gottessohnschaft nicht tangiert, vielleicht sogar geleugnet wird. Im Neuen Testament heißt es jedoch kühn vom Menschen: „Werdet Nachahmer Gottes“ (Eph 5, 1).

Ein solcher Ansatz hätte auch Konsequenzen im Selbstverständnis des Priesters und für die Theologenausbildung. Bei aller Notwendigkeit einer gediegenen praktischen und pastoralen Ausbildung der Seminaristen wäre es doch erforderlich, die Feier der Liturgie und der Sakramente in die Mitte der Ausbildung und schließlich auch des priesterlichen Dienstes zu stellen, nämlich als die wesentlichen Vollzüge geistlichen, weil göttlichen Lebens. Eine solche Anleitung wird vermutlich nicht von den Lehrveranstaltungen an der Hochschule zu erwarten sein; deshalb kommt der Ausbildung im Priesterseminar die Aufgabe zu, zu einem theologisch, exegetisch und auch geistlich fundierten Umgang mit der Heiligen Schrift zu führen.

² Vgl. J. RATZINGER, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg 1995, 18 ff.

³ So J. Pieper über seine erste Begegnung mit R. Guardini; J. PIEPER, Noch wußte es niemand. München 1976, 69 ff.

2. Im Selbstverständnis des Priesters

Eine weitreichende und vielleicht sogar die folgenschwerste Krise im Bereich des kirchlichen Lebens ergibt sich augenblicklich aus dem ungeklärten Amtsverständnis. Hier kommt das II. Vatikanum zu einer wichtigen Aussage. Es bezieht sich zwar auf die klassische Theorie des Weihesakramentes, geht aber bei der Definition des priesterlichen Dienstes vom Bischofsamt aus. Der Episkopat nimmt in der Konzeption des Weihesakraments insofern den bevorzugten Platz ein, als der Schwerpunkt auf der Verkündigung des Gotteswortes liegt, was gegenüber der traditionellen Auffassung neu ist.

Mit diesem Ansatz des Konzils scheinen zwei Priesterbilder aufeinander zu stoßen, nämlich das kultisch-tridentinische und das neue pastoralapostolisch ausgerichtete, das den priesterlichen Dienst vor allem von der Verkündigung her bestimmt. Das Dekret geht mit keinem Wort auf den damit gegebenen Widerspruch bzw. die dadurch hervorgerufene Spannung in den beiden Priesterbildern ein. So könnte es sein, daß die heutige Not, den priesterlichen Dienst zeitgemäß zu bestimmen, damit aufs engste verknüpft ist, daß sich schon auf dem Konzil eine Veränderung im Verständnis des priesterlichen Amtes auftat, die von ungeheurem Sprengstoff ist, aber als solche von den Konzilsvätern nicht zu einer klaren und entschiedenen Antwort geführt wurde. Eine grundlegende Reform des priesterlichen Dienstes blieb damit auf der Strecke.

Es läßt sich festhalten, daß der Konflikt zwischen dem tridentinischen Priesterbild und dem neuen, vom II. Vatikanum entfalteten Verständnis des priesterlichen Dienstes keine zufriedenstellende Antwort im Priesterdekret gefunden hat und damit die Priesterausbildung in eine offene Situation führt. Im Seminarleben kommt es nicht selten zu Spannungen, sobald sich eine einzelne Gruppierung für eines der beiden Priesterbilder stark macht und demgemäß ihren Lebensstil gestaltet.

II. Neuakzentuierungen in der Pastoral

Was theologisch gegenwärtig ungeklärt ist, erhält seine Verschärfung durch wesentliche Verschiebungen in der Pastoral, die in der Priesterausbildung gleichfalls zu Konflikten führen können. Die verschiedenen Bereiche der Seelsorge machen heute ihre Ansprüche geltend: Betreuung von Drogenabhängigen, Asylbewerbern, Aidskranken, Medien etc., ohne daß der vom Evangelium sich nahelegende „Mut zur Lücke“ aufgebracht wird (vgl. Mk 1, 35-39). Dies spiegelt sich im Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester nieder; sein Manko liegt darin, daß

der Priester nach dem Konzilsdekret eine ganze Fülle neuer Fächer (Psychologie, Soziologie, Sozialwissenschaften, Pädagogik) studieren und sich mit zahllosen modernen Problemen befassen soll usw. Ein solches Verständnis priesterlichen Dienstes führt zu Dilettantismus oder verlangt ein langes Spezialstudium; ferner vollzieht sich die vom Konzilsdekret geforderte Ausbildung rein additiv, nicht „selektiv“, und entbehrt zuweilen der notwendigen Eindeutigkeit, die eine Schwerpunktsetzung mit sich bringt.

Einheit im Glauben unter der Führung des Geistes bedeutet immer auch zunehmende Differenzierung, so daß die Einheit des Leibes Christi nur unter wachsender Differenzierung wächst. Diese Differenzierung bringt mit sich, daß dem Priester heute immer mehr Mitarbeiter zur Seite stehen und daß sein Arbeitsbereich immer größer wird, was neue Fragen an die Eignungskriterien für den Priesterberuf aufwerfen läßt: Arbeitsbereich und Kompetenz des Priesters werden künftig zunehmend der eines heutigen Dechanten gleichen. Das ist bei der Ausbildung und Auswahl der Seminaristen zu bedenken.

III. Neuakzentuierungen im Lebensvollzug

Der größte Wandel in der Priesterausbildung zeigt sich in den Lebensvollzügen der Seminaristen. Seit mehr als 20 Jahren spricht die neuere Biographieforschung von der sogenannten De-Institutionalisierung des Lebenslaufes. Die Lebensläufe des heutigen Menschen entsprechen nicht mehr einer Normalbiographie: immer längere Ausbildungsphasen, spätere Familiengründungen oder Single-Dasein, zerbrochene Ehen, vorgezogener Ruhestand, Wechsel oder Brüche im Berufsleben, hohe Mobilität, wachsende Arbeitslosigkeit – all das läßt erkennen, daß es „Biographie“ als Normgröße kaum noch gibt.⁴ Nicht anders verhält es sich bei den heutigen Seminaristen, auch ihre Biographie hat jeweils ein so eigenes Gepräge, daß sie fast eines besonderen Ausbildungskonzeptes bedürfte. Deshalb müßte die Seminausbildung viel stärker im Dienst des Einzelnen stehen und ihm bei der Bewältigung seines Lebenslaufes helfen. Auf diesem Hintergrund ist all das zu betrachten, was im folgenden an geistlicher Einübung im Seminar angesprochen werden soll.

⁴ Die theologischen Konsequenzen dieser Entwicklung sind angeführt in: M. SCHNEIDER, *Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung*, St. Ottilien 1997.

1. Ein neues Verständnis der Räte

Eine bedeutsame Veränderung im Leben des Priesters ergibt sich heute aus der Theologie der evangelischen Räte, die seit dem II. Vatikanum eine immer größere Bedeutung für die theologische Deutung der Lebensweise der Weltpriester bekommt (und nicht von ungefähr haben Theologen wie K. Rahner, J. B. Metz, H. U. von Balthasar und die Befreiungstheologen gerade die evangelischen Räte zum Strukturelement ihres Denkansatzes gewählt⁵).

a) Die mit dem Zölibat des Weltpriesters gegebene Einengung der drei evangelischen Räte auf einen einzigen Rat gilt es neu zu bedenken. Zum einen ist der Hinweis von Bedeutung, daß nur alle drei Räte gemeinsam eingehalten werden können; die Auseinandersetzung mit dem Zölibat muß die Gesinnung der evangelischen Armut und des Gehorsams mit einbeziehen, sonst verliert die Ehelosigkeit ihre Zeugniskraft und Lebbarkeit. Zum anderen bleibt die Frage, ob heute nicht noch weitere Räte denkbar wären, z. B. das Leben in einer *Vita communis* etc., die zum spezifischen Lebenszeugnis des priesterlichen Dienstes dazu gehören. Das II. Vatikanum grenzt in LG 42 die evangelischen Räte nicht auf drei ein, sondern spricht von „vielfachen Räten“.

b) Ferner fällt die Tatsache ins Gewicht, daß die evangelischen Räte im V. Kapitel von *Lumen gentium* behandelt werden („Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“) und nicht erst im VI. Kapitel, in dem sich das Konzil der Theologie des Ordenslebens zuwendet. Das bedeutet für die beiden Wege der „Gebote“ und der „Räte“, daß sie nicht so voneinander zu scheiden sind, daß der zweite Weg der vollkommeneren ist (vgl. LG 41). Der falsche Gegensatz: „Gebot=heilsnotwendiges Minimum“ und „Rat=Werk der Übergebühre“ wurde auf dem II. Vatikanum aufgegeben. Es gibt nur eine einzige Berufung, der alle Glaubenden zu entsprechen haben, und innerhalb dieser Berufung bilden die evangelischen Räte ein unaufgebbares Wesensmoment jedes christlichen Lebens. Benennt der Begriff „Gebot“ eher die inhaltlich verbindliche Forderung, so der Begriff „Rat“ mehr den Geist, in dem sich Leben nach dem Evangelium gestaltet. Mit Blick auf Gottes werbende Liebe und die Freiheit, die Gott dem Menschen läßt, könnten alle Gebote auch Rat genannt werden. Im Blick auf die Ernsthaftigkeit und Heilsbedeutung müßten alle Räte auch Gebote heißen.

⁵ Vgl. M. SCHEUER, Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung, Würzburg 1990; hier auch hilfreiche Literatur zur Neuinterpretation der Räte.

c) Wenn gefragt wird, warum Gott will, daß die Liebe durch Entsagung zum Ausdruck kommt, findet sich eine Antwort im Hinweis auf den eschatologischen Aspekt jeder christlichen Entsagung. Die quasisakramentale Greifbarkeit der eschatologischen Gegenwart des göttlichen Heils in der Welt ist die Kirche; ihr ist aufgetragen, die eschatologische Transzendenz der Liebe, die das innerliche Leben der Welt ausmacht, auf wahrnehmbare Weise kundzutun. Sakramental geschieht das vor allem im Sakrament der Taufe und der Eucharistie, existentiell hingegen in der christlichen Entsagung: In den „evangelischen Räten“ wird die Entsagung zur expliziten und dauernden Lebensform der Kirche, sie müßte aber eindeutiger auf das Apostolat ausgerichtet sein.⁶

2. Apostolische Ausrichtung

Auf das Lebenszeugnis, wie es sich in den Räten ausdrückt, kann der priesterliche Dienst nicht verzichten. Seelsorge besteht ja nicht in einer Überredungskunst, sondern ist zuallererst eine Lebensform, die anderen Menschen so einsichtig und verständlich sein muß, daß sie erkennen: Es gibt eine Erlösung und Befreiung des Menschen (R. Zeffass). Pröpfer sagt hierzu: „Die Praxis des Glaubens setzt voraus, was in ihr menschliche Wirklichkeit werden will: Gottes unbedingtes Ja zu jedem Menschen. So ist sie darstellende, nicht herstellende Praxis.“⁷ Das heißt für die Frage des Zölibats: Sollte er von der Kirche als Verpflichtung für die Weltpriester aufgegeben werden, so kann er wenigstens nicht ersatzlos gestrichen werden, denn die apostolische Verkündigung bedarf eines solchen Zeugnisses.

Die apostolische Ausrichtung meint keine Auflösung des priesterlichen Dienstes in praktisches Management. Der konkrete Praxisbezug „besteht gerade nicht in der heute oft vorschnell gestellten Frage: Wie sage ich es – später – meinem Kinde? Er heißt vielmehr: Wie sage ich es – jetzt – meinem Herzen.“⁸ Ohne persönliche Spiritualität wird das Apostolat kurzatmig. Das Gebet ist der Testfall des Apostolats. Deshalb bedarf es im Priesterseminar einer konkreten Anleitung zur Verbindung von „Beten“ und „Arbeiten“.

⁶ Ausgeführt in: Laien und christliche Vollkommenheit. Hg. von G. THILS und K. V. TRUHLAR, Freiburg-Basel-Wien 1965, bes. 155–186.

⁷ TH. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988, 221.

⁸ K. KOCH, Kirche – um Gottes willen. Fribourg 1998, 130.

IV. Neuakzentuierungen im Zölibat

Ein größeres Problemfeld in der Ausbildung von Seminaristen ergibt sich mit dem schon angesprochenen zölibatären Lebensstil des Diözesanpriesters. Die Problematik des Zölibats ist keine rein theologische, sondern stellt sich heute auf den verschiedenen Ebenen priesterlichen Lebens.⁹ Das Leben im Zölibat wird nicht zuletzt dadurch erschwert, daß der Priester heute auf ganz andere Weise mit den Fragen der Geschlechtlichkeit und der Sexualität konfrontiert wird (in Gesprächen, durch die Medien). Ferner partizipieren die Weltpriester – wie auch die Seminaristen – an den allgemeingesellschaftlichen Gegebenheiten (Reifeverzögerung, Labilität, Bindungsschwäche, Krise der Institution Ehe, säkularisierte Umwelt, schwierige Familiensituation, Schwächen der Ausbildung). Aufgrund all dieser Gegebenheiten ist die Krise des Zölibats heute nicht monokausal, sondern multidimensional zu beantworten. Es bedarf eines umsichtigen Ausbildungsprogramms, das den verschiedenen Etappen und Aspekten menschlicher Reifung gerecht wird und sie im Leben der Seminaristen gut zu begleiten versteht. Davon soll in den folgenden Überlegungen die Rede sein.

1. Situationsanalyse

Die verzögerte psychische Entwicklung der jungen Erwachsenen von heute läßt auch den reifen Umgang mit dem Zölibat meist erst nach der Ausbildungszeit möglich werden. Das Verliebtsein tritt nach der Weihe relativ häufig auf. Sehr oft ist in dieser Zeit keine Geistliche Begleitung mehr gegeben. Über die eigene geschlechtliche Orientierung zu sprechen, wird immer häufiger: Man outet sich schneller und freier, gerade auch bei homophilen Neigungen. Trotz des immer freieren Umgangs unserer Gesellschaft mit der Sexualität gibt es, wie Albert Görres schon vor dreißig Jahren dargelegt hat, eine mangelnde Bereitschaft, in der Begleitung oder in der Beichte über die persönliche Sexualität zu sprechen; gerade in der Bewertung eines reifen Umgangs mit der Sexualität spricht man heute der Kirche bzw. den Amtsträgern ihre Kompetenz ab bzw. erklärt den Bereich der Sexualität für eine Privatsache, die mit der kirchlichen Lehre wie auch mit Sünde und Schuld nichts zu tun hat.

⁹ Zum Folgenden siehe auch A. W. R. SIPE, Sexualität und Zölibat. Paderborn 1992.

2. Akzente in der Reifung

Die Welt des Priesterseminars hat für kaum einen Seminaristen Parallelen zu seiner früheren Lebenssituation. Deshalb kann es sein, daß die Zeit im Seminar von manchem – ohne grundsätzliche Neuorientierungen – einfach übernommen und durchlebt wird. Beim Eintritt in die Kaplanszeit erfolgt nicht selten eine Rückkehr zu den früheren Prägungen und Interessen aus Kindheit und Jugend, was zuweilen einen heftigen Konflikt (und die entsprechenden Krisen) heraufführt; manchmal erfolgt sogar in recht kurzer Zeit die Aufgabe des Berufs. Deshalb stellt sich die Frage, ob wir in der Ausbildung hinreichend das soziale, religiöse und psychische Umfeld, aus dem die Eintrittsjahrgänge kommen, aufgreifen und organisch integrieren, oder ob wir die Seminaristen nur in die überkommenen Formen einer Seminarstruktur einfügen. Darum wäre vor allem auch nach einer katechumenalen Einführung in den Glauben und das geistliche Leben zu suchen.

Von der Reifungsgeschichte der Seminaristen ist zu sagen, daß die wesentlichen Prägungen in den frühen, kindlichen Jahren erfolgen. Was von den Eltern und in der Familie versäumt wurde, läßt sich in einigen Jahren Seminarleben nicht einfach nachholen oder ausbessern; dafür ist die Zeit fast schon zu spät. Es kann für jüngere Erwachsene sogar eine Versuchung bedeuten, wenn sie während der Seminarzeit in eine religiöse Sonderwelt eintauchen, die sie von der konkreten Auseinandersetzung mit ihrer Lebensgeschichte und deren Defiziten eher entbindet. Auch Praktika sind meist zu kurz und teils zu oberflächlich, als daß sie zu wesentlich neuen Orientierungen und Strukturierungen in der eigenen Persönlichkeit führen. Im Verlauf der Reifungsgeschichte stabilisiert die Berufstätigkeit mehr als eine kontinuierliche Selbstinterpretation in einer verlängerten Ausbildungszeit. Deshalb ist zu fragen, ob es für die innere Entwicklung eines jungen Menschen wirklich hilfreich ist, wenn die Ausbildungszeit ausgedehnt wird, ohne daß im Bereich der Seelsorge eine konkret praktische Wirklichkeitsbewältigung in Selbstverantwortung eingefordert wird.

In diesen Zusammenhang gehört die teils nicht zu übersehende Überversorgung der Seminaristen durch die Ausbildungsleitung. Es läßt sich fragen, ob die vielen Gespräche (Begleitung, Spiritual, Regens, Bischof, Supervision, vielleicht sogar Therapeut etc.) nicht schließlich zu einer Unehrlichkeit führen: Wie soll ein junger Mensch entscheiden, was er dem Regens, was er dem Bischof und was er dem Spiritual zu sagen hat? Wäre da nicht weniger – mehr?

Ein existentieller Einstieg in das Leben des Priesterseminars ist nur möglich, wenn eine Identifizierung mit dem Seminarleben gegeben ist.

Diese ist äußerst erschwert, weil sich die Studenten teils nur von Montag bis Donnerstag/Freitag im Seminar aufhalten und an den Wochenenden in ganz anderen Kontexten und Bezügen leben. Glaube und Gebet bleiben dann nur Sehnsucht, aber nicht persönlich übernommener und praktizierter Lebensstil in Eigenverantwortung. In einer so oberflächlichen Studiensituation mit zahlreichen Terminen und Reisen kann die Einübung in das geistliche Leben nur unter erschwerten Bedingungen gelingen. (Bischof Kamphaus: „Die Unlust mit Gott oder an Gott ist unsere eigentliche Schwäche.“)

3. Praktische Schlußfolgerungen

Was eher phänomenologisch beobachtend und beschreibend dargelegt wurde, hat Konsequenzen für die Praxis der Priesterausbildung wie auch für den Lebensstil des Priesters. Einiges sei kurz angeführt:

a) Angesichts des Ideals, Priester zu werden, kann es in der Ausbildungszeit leicht dazu kommen, der Beschäftigung mit dem Zölibat auszuweichen. Hier kommt den Ausbildern eine besondere Verantwortung zu, nämlich rechtzeitig den einzelnen (notfalls mit Hilfe eines Fachmanns) auf mögliche Konflikte und Probleme aufmerksam zu machen.

b) Geeignete Formen des ehelosen Lebens lassen sich nicht einfach „einpauken“ und äußerlich vermitteln. Die Lebensform im Seminar verlangt ihre eigenen Weisen zölibatären Lebens. Es stellt sich die Frage, ob der einzelne auf dem Weg durch das Priesterseminar genügend Entscheidungshilfen bekommt, um seine Erfahrung mit der Sexualität zu integrieren.

c) Aus der Verschiebung des Prozesses im Erwachsenwerden um zwei bis drei Jahre folgt, daß gegenüber vorherigen Zeiten heute immer früher geweiht wird. Es ist also damit zu rechnen, daß in der Kaplanszeit wichtige und entscheidende Reifungsschritte zu machen sind. Deshalb ist in der Ausbildung darauf zu achten, daß in der Kaplanszeit eine Geistliche Begleitung wahrgenommen wird.

d) Zölibat heißt nicht bloß Enthaltensamkeit (Ehrlichkeit bedeutet nicht bloß Nicht-Stehlen). Deshalb bedarf es einer umfassenden Ausbildung zum zölibatären Leben, vor allem einer Entscheidung im Leben des einzelnen. Ziel wäre die Integration von Gebet, Arbeit, Gemeinschaft und Dienst.

V. Konsequenzen für die Ausbildung

In einer letzten Überlegung soll es um die konkreten Schritte gehen, die in der theologischen und geistlichen Ausbildung künftig zu bedenken wären. Dabei wäre nicht so sehr von den Vorstellungen und Prinzipien des Ausbilders auszugehen, sondern von den konkreten Situationen und Erfahrungen des jungen Menschen, die vor allem durch Verunsicherung und fehlende Geborgenheit geprägt sind. Im folgenden sollen kurz die Konsequenzen unserer Überlegungen gezogen werden für den Ausbildungsweg im Priesterseminar.

1. Ausgangssituation

Im ganzen läßt sich sagen, daß die Ausgangssituation in der Ausbildung so vielschichtig ist, daß sie sich nicht monokausal erklären und beantworten läßt. Die unterschiedlichen Herkunft und Erfahrungen mit Kirche und Gesellschaft lassen einheitliche, normierende Ausbildungskonzepte nicht mehr zu. Vielmehr ist davon auszugehen, daß die Ausbildung zunehmend auf den Reifungsprozeß des einzelnen abgestimmt werden muß. Hierfür sind folgende Einzelaspekte von größerem Gewicht:

a) Der Prozeß der Selbstfindung dauert länger, weil der einzelne mehr mit sich selbst zu tun hat.

b) Neben der Verschiebung der Reifungsphasen (heute wird der einzelne immer früher geweiht, auch wenn das Lebensjahr bei der Weihe gleich geblieben ist) kommt es zu einer sehr uneinheitlichen, aber markanten Verschiebung in der Altersstruktur.

c) Aufgrund der verzögerten Reifung werden die Prozesse der Lebensentscheidung massiv erschwert, so daß schon am Anfang des Ausbildungsweges auf die Entschiedenheit des Seminaristen zu achten ist, damit nicht ungeklärte Entscheidungen schließlich zu einer Verlängerung des Studiums führen.

2. Vorbereitungsphase

Am Beginn der Ausbildung müßten differenzierte Hilfen gegeben werden für die Einübung in die Grundvollzüge des geistlichen Lebens und in die Grunderfordernisse menschlicher, vor allem auch affektiver Reife. Es bedarf einer frühen Sensibilisierung der Seminaristen für die inneren Pfade Gottes im eigenen Leben. Diese Hinführung kann diözesanübergreifend geleistet werden. In der Vorbereitungsphase sollten praktische Vollzüge der Diakonia nicht fehlen. Sie müßten in der geistlichen Begleitung gut ausgewertet und in ihrer Bedeutung für die persön-

liche Entwicklung des einzelnen ernstgenommen werden und zugleich in die Grundvollzüge des Priesterseminars integriert sein. Es ist damit zu rechnen, daß der eingeleitete Prozeß der Selbstfindung wesentlich länger dauert als früher. Folgende Einzelaspekte sind in der Vorbereitungsphase von besonderer Bedeutung:

a) Es bedarf einer persönlichen Einführung in Gebet und Liturgie und einer individuellen Begleitung, vielleicht anfänglich durch Exerzitionen im Alltag.

b) Die Erwartung des jungen Menschen, in der religiösen Gemeinschaft willkommen und geborgen zu sein, sollte anerkannt werden (nach den vielen In-Frage-Stellungen in der heutigen Gesellschaft möchte er endlich einmal – unhinterfragt – „katholisch“ sein dürfen).

c) Damit die Einführung und das weitere Leben im Priesterseminar gelingt, müssen das Alter wie auch die Situation der Ausbilder eigens bedacht werden. Eine überregionale Ausbildung der Spirituale und Ausbilder läßt sich künftig wohl kaum umgehen (vermutlich diözesan- bzw. länderübergreifend; Essener Kurs). Ein regelmäßiger Kontakt des Regens und Bischofs mit den Studenten darf nicht fehlen (jedoch nicht im Sinn einer regelmäßigen Begleitung), zudem sollten die Mitbrüder und Ausbildungspfarrer regelmäßig über die Ausbildung informiert werden.

3. Priesterseminar

Angesichts der schrumpfenden Nachwuchszahlen sollte man die kleinen Gemeinschaften (Equipes, Spiritualitätsgruppen etc.) nicht auflösen, weil für den jüngeren Menschen überschaubare Lebensräume sehr wichtig für die eigene Reifung sind. Bei der Suche nach dem eigenen Lebensrhythmus, der Einübung in die *Correctio fraterna* und dem Übernehmen von konkreter Verantwortung ist besonders das Zueinander von Selbstfindung und Kommunikationsfähigkeit zu bedenken und zu vertiefen (gerade angesichts der heute zunehmenden Gefahr eines latenten Narzißmus). Indiz für eine gelungene Identität ist die Kongruenz von geistlichem Leben und menschlicher Reife. Hierbei bedürfen die Seminaristen vom Ausbilder nicht nur ständiger Kritik und Hinterfragung, sondern vor allem konkreter Hilfen zur Motivation und Argumentation, um den außergewöhnlichen Lebensstil, den sie übernehmen wollen, vor sich und den Mitmenschen vertreten zu können.

4. Studium

Mit dem Anspruch des Studiums ist ein Gutteil der Studenten überfordert, geht es doch im Studium um ein forschendes Lernen. Der Studierende soll lernen, aktiv Fragen anzugehen und konkrete Probleme aufzusuchen. Forschendes Lernen ist das Gegenteil eines rezeptiven Reproduzierens von „Stoff“. Damit dieser Prozeß gelingt, bedarf es der nötigen Selbststeuerung.

Die Studierenden betonen, wie wichtig es für sie ist, ihre Professoren auch als Priester zu erleben (beispielsweise in der Liturgie und Predigt). Die Person des Dozierenden wird zunehmend in ihrem Engagement eingefordert. In Prüfungszeiten wird der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit im Kontrast zur ersehnten Fürsorge für den Prüfling erfahren.

Zwar hätte schon vor Studienbeginn die Einführung in der Gemeinde oder in der Schule stattfinden sollen, doch bei den meisten kam es nicht dazu. Deshalb hat sich am Anfang der theologischen Ausbildung der sogenannte Theologische Grundkurs bewährt. Mit seiner Gesamtsicht der Theologie vermittelt er eine erste Synthese der Theologie und eine ganzheitliche, heilsgeschichtliche und universale Deutung der Theologie, der Welt und des Menschen (PT 14; vgl. LG 7.28). Ziel des Grundkurses ist, daß der Theologiestudent in seinem eigenen Glaubensleben gestärkt wird. Die Verknüpfung des Einführungskurses mit der spirituellen Formung ist sehr ratsam. Was die augenblickliche theologische Ausbildung nicht leistet, könnte von seiten des Priesterseminars möglich werden, nämlich die Integration zwischen Theologie, Spiritualität und Praxis.

BREITBACH, Udo: Die Vollmacht der Kirche Jesu Christi über die Ehen der Getauften. Zur Gesetzesunterworfenheit der Ehen nichtkatholischer Christen, Rom 1998 (Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 27) Editrice Pontificia Università Gregoriana, 289 Seiten, Lit 29.000, ISBN 88-7652-786-9

Wenn zwei nichtkatholische Christen untereinander eine Ehe eingehen, diese scheitert und eine Ehe mit einem katholischen Christen angestrebt wird, drängen sich Fragen auf: Nach welchem Recht ist die frühere Ehe zu beurteilen? Unter welchen Voraussetzungen kann sie für nichtig erklärt werden? Was sagt hierzu das kirchliche Gesetzbuch für den lateinischen Rechtskreis, der Codex Iuris Canonici (CIC) aus dem Jahr 1983, und was das kirchliche Gesetzbuch für den orientalischen Rechtskreis, der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) aus dem Jahr 1990? Diesen Fragen widmet sich die vorliegende Dissertation, die im Sommersemester 1997 von der Kanonistischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana angenommen wurde. Einbezogen wird in die Überlegungen die konfessionsverschiedene Ehe, d.h. die Ehe zwischen einem katholischen und einem nichtkatholischen Christen.

Für den lateinischen Rechtskreis gilt, daß die konfessionsverschiedene Ehe nach c. 1059 CIC zu beurteilen ist. Ihre Gültigkeit hängt demzufolge vom kanonischen Recht ab. Obgleich nichtkatholische Christen gem. c. 11 CIC nicht mehr an Gesetze der katholischen Kirche gebunden sind, werden sie beim Abschluß einer konfessionsverschiedenen Ehe doch von der kanonischen Gesetzgebung betroffen (vgl. S. 138-150). Die Ehe unter nichtkatholischen Christen ist hingegen gem. c. 11 CIC nicht mehr an die kanonische Gesetzgebung gebunden. Weil das Gesetzbuch, wie Vf. unter deutlicher Ablehnung gegenteiliger Positionen (z. B. R. Sobański, J. Prader) keinen Anhaltspunkt dafür bietet, daß solche Ehen den Rechtsordnungen der getrennten kirchlichen Gemeinschaften unterworfen sind, kann für ihre Beurteilung allein auf das göttliche Recht zurückgegriffen werden (vgl. S. 151-177).

Hiervon weicht das Gesetzbuch für den orientalischen Rechtskreis erheblich ab. Denn nach cc. 780, 781 CCEO ist die Gültigkeit einer konfessionsverschiedenen Ehe sowie der Ehe nichtkatholischer Christen untereinander auch unter Beachtung des Rechts der getrennten Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaft und gegebenenfalls der staatlichen Rechtsordnung zu prüfen. Allerdings besitzen cc. 780, 781 CCEO im Bereich der lateinischen Kirche keinerlei Rechtswirkung und können deshalb nicht auf jene Kirchen angewandt werden, die aus der Absonderung von dieser entstanden sind. Somit leugnet Vf. im Anschluß an U. Navarrete und entgegen der Auffassung von B. Primetshofer eine ritusübergreifende Bedeutung von cc. 780, 781 CCEO (vgl. S. 179-231).

Im Zielpunkt ist sich B. mit den gegenteiligen Positionen einig: Die Regelung von cc. 780, 781 CCEO sollte auch im lateinischen Rechtskreis gelten. Doch könnte das nur durch eine förmliche Übernahme dieser Bestimmungen in den lateinischen Rechtskreis geschehen. Hierzu müßte c. 1059 CIC entsprechend erweitert werden (S. 233 f.); außerdem schlägt B. vor, c. 11 CIC durch folgenden Zusatz zu ergänzen: „Nichtkatholisch Getaufte unterstehen, unbeschadet göttlichen Rechts, dem in der Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, der sie angehören, faktisch vorfindlichen Recht“ (S. 183). Durch eine solche Ergänzung würden die Rechtsordnungen der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften katholischerseits allgemein anerkannt. Da die getrennten kirchlichen Gemeinschaften nicht über ein im katholischen Verständnis gültiges Bischofsamt

verfügen, bedeutet diese Anerkennung im Hinblick auf sie, daß ihren Rechtsordnungen überhaupt erst Rechtskraft verliehen wird (vgl. S. 95 f., 107–110, 176 f.).

Mehrfach unterstreicht der Autor, daß die katholische Kirche mit der Anerkennung nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften nicht ihren Anspruch aufgegeben habe, alle Getauften verpflichten und an die kanonische Gesetzgebung binden zu können (vgl. S. 76, 134, 138, 228). Diese Auffassung bedarf einer weiteren Klärung, zumal wenn man bedenkt, daß die nichtkatholischen Christen durch die Taufe ihrer je eigenen Kirche bzw. Gemeinschaft eingegliedert sind und „nicht mehr als Angehörige der katholischen Kirche“ (S. 77) betrachtet werden dürfen. Insgesamt fordert die Arbeit zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung heraus, weil sich der Vf. häufig und entschieden von gängigen Meinungen absetzt. Dabei hätte man sich vor allem im ersten Teil über die Ehe als Vertrag, Bund und Sakrament eine Vertiefung gewünscht. In formaler Hinsicht ist außerdem zu bemängeln, daß die sprachliche Gestaltung oft unnötig verkompliziert wurde und die Lektüre mühsam macht.

Peter Krämer, Trier

FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd. II: Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 110). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1998. XVI, 369 Seiten, Ln. 178,- DM.

Auf den ersten Band mit der Forschungsgeschichte (vgl. TThZ 107, 1998, 323f.) folgt der zweite über die Zeitaussagen und Zeitbezüge im 4. Evangelium. Nach einer Einführung untersucht der 1. Teil die Tempusverwendung (S. 23–152). Dieser Teil enthält das eigentlich Neue der Untersuchung. Der Befund wird – auch mit Hilfe von Statistiken – sehr genau erhoben und interpretiert. Dabei scheut der Vf. auch vor der grammatischen Diskussion um die Aspekte der Tempusformen nicht zurück. Er hält zu Recht daran fest, daß man „einen *temporalen Bezug* der griechischen Tempusformen nicht völlig leugnen“ kann; das Futur ist sogar rein temporal (S. 54). Der Evangelist hält sich durchgehend an den griechischen Sprachgebrauch. Auffällig ist die Häufung der Futurformen in den Abschiedsreden (Joh 13–17). Noch auffälliger ist das paradoxe Nebeneinander von Gegenwart und Zukunft besonders in der Formulierung: „Es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da“ (Joh 4, 23; 5, 25). Die Frage ihrer Deutung durchzieht das ganze Buch (vgl. S. 2–5; 144–146; 281–283 u. ö.).

Zu diesem Teil wären nur kleinere kritische Bemerkungen anzubringen. So dürfte der Vf. das vergegenwärtigende Moment des historischen Präsens zumindest im Fall der *Verba dicendi* in der Redeeinführung übertrieben haben (S. 80–85). S. 63 f. ist von „semitschen Einflüssen in der Syntax“ des Evangelisten die Rede mit Hinweis auf K. Beyers Aufstellungen: Diese sollte man lieber nicht mehr erwähnen, da sie fast völlig wertlos sind (vgl. M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, Tübingen 1984, 24–26). Auch die vier „sprachlichen“ (besser: stilistischen) Ebenen der griechischen Sprache sind nicht ganz glücklich unterschieden (S. 58–60); mit dem Begriff „vulgär“ sollte man vorsichtiger sein.

Der 2. Teil des Werks widmet sich der „Zeitbehandlung im Johannesevangelium“ (S. 153–283). Nach einer Zusammenfassung folgen Literaturverzeichnis und Register (S. 361–367 auch ein Sachregister). Der Vf. untersucht hier die chronologischen Angaben des Evangeliums und seine Zeitbegriffe. In der Deutung des Wochenschemas in Joh 1, 19–2, 11 schließt er sich H. Lausberg an, der darin einen typologischen Bezug zur Schöpfungswoche von Gen 1, 1–2, 4 sieht (S. 192–196). Diese Deutung mag man als Allegorese gelten lassen, aber ob der Evangelist sie im Sinn hatte, scheint doch sehr frag-

lich. Wichtiger ist das Verständnis der „Stunde“ Jesu. Sie bildet „den Kulminations- und Scheidepunkt der temporalen Bezüge des 4. Evangeliums“ (S. 221). Dieses läßt sich „im ganzen als eine programmatisch im Lichte der nachösterlichen Erkenntnis verfaßte Anamnesis der Geschichte und der Worte Jesu verstehen“ (S. 223). Aber wie lassen sich die Elemente der vorösterlichen Prospektive mit den Elementen der nachösterlichen Retrospektive vereinbaren? Diese können ja, vor allem in den Abschiedsreden, in einem spannenden Kontrast unmittelbar aufeinanderfolgen (Joh 12, 28; 13, 31 f.; 17, 4 f. 26). Der Vf. sieht hier, wie schon andere vor ihm, eine „hermeneutische Horizontalverschmelzung“. Die beiden konträren temporalen Perspektiven durchdringen sich so, „daß die Worte des Abschiednehmenden gleichzeitig als Worte des Verherrlichten und somit als Anrede an die nachösterliche Lesergemeinde des Evangeliums vernommen werden können“ (S. 251). Daraus ergibt sich „ein eigentümliches Oszillieren der Leserperspektive“ (S. 276). Das ganze Phänomen ist eine Konsequenz der Christologie des Evangelisten und der Überzeugung seiner Gemeinde, daß der Erhöhte im Parakleten gegenwärtig ist (S. 268). Für die Deutung des in den Abschiedsreden angekündigten „Kommens“ und „Sehens“ Jesu (Joh 14, 2 f. 18. 23. 19–21; 16, 16–22) schlägt der Vf. schließlich eine doppelte Leseart, je nach Perspektive, vor (S. 276–278), ebenso für das Nebeneinander von Zukunft und Gegenwart der „Stunde“ in Joh 4, 23; 5, 25 (s. 281–283). Dann läge hier eine typisch johanneische Doppelsinnigkeit vor. Daß sich aus dieser Deutung Konsequenzen für das Verständnis der johanneischen Eschatologie ergeben, liegt auf der Hand. Eine literarkritische Eliminierung der futurischen Aussagen kommt jedenfalls nicht in Frage.

Der Autor hat es geschafft, neuere Forschungsansätze und selbst erarbeitete Befunde zu integrieren und so zu einer im ganzen überzeugenden Deutung zu gelangen. Wir sind gespannt auf den dritten Band.

Marius Reiser, Mainz

NIESWANDT, Reiner: Abrahams umkämpftes Erbe. Eine kontextuelle Studie zum modernen Konflikt von Juden, Christen und Muslimen um Israel/Palästina (Stuttgarter Biblische Beiträge; 41), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998, XIV und 432 Seiten, kart., 89,- DM.

Die vorliegende Arbeit hat R. Nieswandt als Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Graduiertenkolleg der Universität Bonn „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien“ unter der Moderation von Hans Waldenfels erstellt; sie wurde 1996 von der dortigen katholisch-theologischen Fakultät als Doktordissertation angenommen.

Ausgehend von der These „Am Ende des 20. Jahrhunderts kann und muß eine kontextuelle Theologie des Landes Israel/Palästina formuliert werden, die in der Lage ist, der Bedeutung dieses Landes für Juden, Christen und Muslime gerecht zu werden, und somit dem Lebensinteresse der einzelnen Religionen im Lande und ihrer Versöhnung dient“ (S. 6), hat sich der Verfasser das Ziel gesetzt, einige Aspekte zu einer solchen Theologie zu entwickeln und aufzuzeigen. Dabei läßt er sich von der Maxime leiten, „daß alle Menschen, die im Heiligen Land, in Israel und Palästina, als israelische und palästinensische Nation, als jüdisches und arabisches Volk, als Juden, Christen und Muslime, oder als Angehörige der kleineren Religionsgemeinschaften im Land (Drusen, Samaritaner und Baha'i), als Gläubige oder Agnostiker leben müssen oder leben wollen, dies in Frieden tun können, unter Berücksichtigung und Garantie ihrer religiösen, kulturellen, nationalen und individuellen Rechte“ (S. 7). Die um vermittelnden Ausgleich bemühte Arbeit ist von

dem *theologischen* Bemühen geprägt, angesichts des andauernden Konfliktes um das Land als grundlegende Voraussetzung für eine dauerhafte Lösung appellativ jene zu benennen, daß allen religiösen Seiten ihr eigenes Recht auf dieses Land und in diesem Land gegeben und zugestanden wird. Ihr methodischer Weg besteht darin, die in Vergangenheit und Gegenwart zum Ausdruck gebrachten Beziehungen der Religionen zum „Heiligen Land“ zu erheben, darzustellen und anzufragen, Kongruenzen und Differenzen aufzuzeigen sowie weiterführende Gesichtspunkte anzubieten.

So unternimmt nach einer terminologisch klärenden „geographischen und begrifflichen Einleitung“ *der erste Teil des Buches* (S. 27-120) zwei historische „Angänge“: Der erste wendet sich schwerpunktmäßig dem Landverständnis der Religionen im Mittelalter zu, der zweite der „Wiederkehr der religiösen Dimensionen“ in den Entwicklungen, die zur Gründung des Staates Israel, zum Sechstagekrieg von 1967 und zur Intifada (1987) geführt haben. Im ersten historischen Angang wird das Land Israel als Thema der jüdischen Theologie des Mittelalters exemplarisch an Jehuda Halevi und Maimonides vorgeführt, außerdem am Buch Zohar, dem Hauptwerk der Kabbalah. Der christliche Bezug zum Heiligen Land wird punktuell konkretisiert im Aufruf des Papstes Urbans II. zum Kreuzzug (1095), in der Kreuzzugspredigt Bernhards von Clairvaux sowie in der Geisteswelt Wilhelms von Tyrus. Das 13. Jh. wird in der Gestalt des Franz von Assisi vergegenwärtigt, in der Apologie der Kreuzzüge durch Humbert von Romans sowie in der Verbindung von Missionierungs- und Kreuzzugsdenken bei Raimundus Lullus. Der Abschnitt schließt mit der Darstellung der muslimischen Reaktion auf die Kreuzfahrer (jihad und fada'il Quds-Literatur). Der zweite historische Angang ist überschrieben: „1967 oder die Wiederkehr der religiösen Dimension – Historische Grundzüge der modernen Konfliktentwicklung“. Hier sucht der Verfasser, in einem komprimierten Überblick Entwicklung und Verlauf des Konflikts um Israel/Palästina im 20. Jh. nachzuzeichnen, indem er die durch die Jahreszahlen 1917, 1948, 1967 und 1987 markierten Ereignisse als Kristallisationspunkte herausstellt. Dabei erkennt Nieswandt im Sechstagekrieg von 1967 einen Wendepunkt der religiösen Fragestellung, insofern dieser Feldzug bei Juden, Christen und Muslimen „zum Aufkommen religiöser Emotion und theologischer Reflexion“ führte (S. 112).

Der zweite, umfangreichste Teil des Buches (S. 121-333) referiert die zeitgenössische Diskussion der Religionen um die religiöse Bedeutung Israel/Palästinas. Die jüdische Diskussion wird sowohl in der Haltung religiöser Parteien und Gruppierungen nachgezeichnet als auch in den Konzepten zeitgenössischer jüdischer Denker (Abraham I. Kook, Martin Buber, Abraham J. Heschel, Jeshajahu Leibowitz, Schalom Ben-Chorin, David Hartmann, Meir Kahane und Marc Ellis). Die Ausführungen zur christlichen Diskussion berücksichtigen die Haltung der katholischen Kirche, insbesondere den von ihr diesbezüglich mit dem II. Vatikanischen Konzil vollzogenen Paradigmenwechsel, die Stellungnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, den Synodalbeschluß der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980 und die „Bonner Kritik“ daran sowie die Haltung protestantischer Fundamentalisten. An Theologenstimmen werden P. M. van Buren, F. Mußner, H. Küng, R. Rendtorff und F.-W. Marquardt zitiert. Die „politische Ökumene palästinensischer Christen“ kommt mit dem Lateinischen Patriarchen von Jerusalem, M. Sabbah, mit dem anglikanischen Pfarrer an der St. Georgskathedrale in Ostjerusalem, N. S. Ateek, und mit dem Betlehemer lutherischen Pfarrer M. Raheb zu Wort. Die islamische Diskussion wird illustriert an der Ideologie der Muslimbrüder und der Hamas, am Islami jihad und an der Islamischen Bewegung in Israel. Als muslimische Antworten auf den Zionismus werden H.S. Karmi, H. Hanafi und Scheich Abdallah Nimr Darwish vorgestellt.

Der dritte Teil des Buches „Überlegungen zu einer theologischen Bewertung des Landes Israel/Palästina“ (S. 334-395) bietet eine theologische Reflexion darüber, „wie Christen ihre eigene Beziehung zum Land formulieren können, ohne die Beziehung der beiden anderen Religionen für sich zu vereinnahmen, sie zu mindern oder zu ignorieren“. Die dazu dienliche und notwendige Analyse der jeweiligen Offenbarungsschriften geschieht in den Sondierungen „Das Land in der Hebräischen Bibel/im Alten Testament“, „Das Fortleben des Landthemas im Neuen Testament“ und „Das Land im Koran“. Die anschließenden systematisierenden „Theologischen Reflexionen zum Land Israel/Palästina“ nehmen zunächst das Land als Thema der gesamten Bibel unter den Stichworten Erinnerung, Bewährung, Erwartung in den Blick, um sodann die bislang dargestellte Diskussion des Landthemas im israelisch-jüdischen und im palästinensisch-arabischen Kontext in Beziehung zu setzen zur referierten Haltung christlicher Kirchen und Theologen. In seinen abschließenden „weiterführenden Überlegungen“ fragt der Verfasser, „wie eine christliche Haltung der Solidarität formuliert werden kann, die aus der eigenen Landbeziehung heraus die Landbeziehung der beiden anderen Religionen ernst nimmt und sich so einbringt, daß ein Aufeinanderzugehen von Juden und Muslimen als den Hauptgegnern im Konflikt um das Land möglich wird“ (S. 387). Als Prüfsteine für eine solche solidarische Haltung entfaltet er Nieswandt – gleichsam in Besinnungsfragen – vier mit dem Landthema aufs engste verbundenen Aspekte: die Existenzweise der Fremdlingschaft und der Armen im Lande, die rechte Weise des Gottesdienstes und schließlich die Erwartung der Wiederherstellung Israels im Land aufgrund der Verheißung.

R. Nieswandt hat mit seiner interdisziplinär angelegten Studie eine beachtenswerte christliche Stimme in den angestrebten interkulturellen Vermittlungs- und Austauschprozeß eingebracht. Das analytische Referat der zeitgenössischen Diskussion um die religiöse Bedeutung Israel/Palästinas beruht auf reicher Literaturkenntnis, unbeschadet der vom Autor auf S. 11 und 290 benannten Einschränkungen. Der Verfasser ist weder der Versuchung erlegen, *einem* Konfliktpartner argumentativ oder emotional den Vorzug zu geben, noch beansprucht er, *die* Lösung zu offerieren, die alle Beteiligten zufrieden stellen könnte. Seine Studie, die in den „weiterführenden Überlegungen“ eine wechselseitige Mentalitätsveränderung visionär-utopisch avisiert, entzieht sich einer unmittelbaren Anwendbarkeit im (tages)politischen und diplomatischen Geschäft. Dies mag angesichts des so dringlich einer Lösung harrenden Konfliktes enttäuschen, entspricht jedoch dem Ziel der Arbeit, nach langen Jahrhunderten eines Israel-vergessenen christlichen Bezuges zum Heiligen Land eine christliche Haltung zum jüdischen Volk in Verbindung mit dem Land Israel zu formulieren und darin die heutige Notwendigkeit anzumahnen, im Geist Abrahams das Verheißungsland zwischen den Völkern und Religionen zu teilen.

Reinhold Bohlen, Trier

RAU, Gerhard – REUTER, Hans-Richard – SCHLAICH, Klaus (Hg.): Das Recht der Kirche. Bd. I: Zur Theorie des Kirchenrechts, Gütersloh 1997, 602 Seiten, 220,00 DM; Bd. II: Zur Geschichte des Kirchenrechts, Gütersloh 1995, 413 Seiten, 128,00 DM; Bd. III: Zur Praxis des Kirchenrechts, Gütersloh 1994, 743 Seiten, 175,00 DM; Ergänzungsband zu Band I-III, bearbeitet von Jens Kreuter, Gütersloh 1997, 86 Seiten.

Wer nach den Grundlagen, den geschichtlichen Entwicklungslinien und praktischen Konkretisierungen des evangelischen Kirchenrechts fragt, findet in dem von Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter und Klaus Schlaich herausgegebenen dreibändigen Werk eine reichhaltige Fundgrube. Die Gesamtanlage des Projekts nimmt zwar enzyklopädische Dimensionen an, die Autoren beanspruchen jedoch ausdrücklich nicht, ein Handbuch des evangelischen Kirchenrechts im strengen Sinne vorzulegen. Sie verfolgen das Ziel, dem

Kirchenrecht ein stärkeres Gewicht in den theologischen Curricula zu verschaffen (vgl. Bd. 1, S. 14-15).

Die evangelische Kirchenrechtswissenschaft hat im 20. Jahrhundert einen starken Wandel erfahren. Es wurde der Zusammenhang zwischen Glaube, Kirche und Recht neu entdeckt. Davon geht der erste Band, der sich mit der Theorie des Kirchenrechts befaßt, aus. Die tragende Konzeption umschreiben die Autoren wie folgt: „Die Kirche hat mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen. Diese elementare Anforderung an eine legitime Rechtsgestalt evangelischer Kirche bestimmt die konzeptionelle kirchenrechtliche Debatte im Protestantismus seit der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. Rudolph Sohm's berühmte These, das Kirchenrecht stehe mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch, gilt seit den genannten großen Kirchenrechtsentwürfen der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts als obsolet. Es herrscht seither Einvernehmen darüber, daß evangelisches Kirchenrecht dem Bekenntnis und dessen theologischer Auslegung nicht neutral gegenübersteht. Voraussetzungen und Konsequenzen dieser Einsicht sind aber nach wie vor umstritten, und bestimmte Aporien sind geblieben“ (Bd. 1, S. 12).

Während sich der zweite Band der Geschichte des Kirchenrechts widmet und sich daher exemplarischen Schlüsselereignissen der Kirchengeschichte von der Alten Kirche bis zur Gegenwart zuwendet, geht es im dritten Band um ausgewählte Konkrete in im Blick auf gegenwärtige kirchenrechtliche Gestaltungsaufgaben. So werden die Themenbereiche Ortsgemeinde, Amt des Pfarrers und der Pfarrerin, kirchliche Werke und Gruppen, Leitungsprobleme, Kirche – Staat – Gesellschaft und Ökumene behandelt. Wertvoll für die Benutzung des umfangreichen Werkes ist ein sorgfältig erstelltes Register, das in einem eigenen Faszikel herausgegeben wurde.

Peter Krämer, Trier

VEAUTHIER, F. Werner: Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie. Peter Wusts Bedeutung als Kultur- und Zivilisationskritiker. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1998, XII und 436 Seiten, geb., 58,- DM.

In den letzten Jahrzehnten ist es um den in Rissenthal im Saarland geborenen Philosophen Peter Wust (1884–1940) relativ ruhig geworden. Abgesehen von einigen wenigen neueren Arbeiten nimmt man im philosophischen Raum von diesem christlichen Existenzphilosophen, wie die Einordnung lautet, so gut wie keinerlei Notiz mehr. Diese verengte Sichtweise wird nun – wie ich meine zu Recht – durch die vorliegende großangelegte Studie durchbrochen, indem gezeigt wird, daß sich die Bedeutung von Wust nicht darin erschöpft, philosophische Explikation des Glaubens zu sein. Veauthier kann nämlich überzeugend nachweisen, daß Wust auch eine entscheidende Bedeutung zukommt als Kultur- und Zivilisationskritiker, eine Bedeutung, die bisher fast völlig übersehen wurde. Damit ist sein Denken eo ipso auch für das Heute wieder relevant.

Philosophie ist für Wust nie nur eine wahrheitserkennende Wissenschaft, sondern sie besitzt darüber hinaus immer auch eine „menschenbildnerische Lebens- und Kulturmacht“ (15). Gipfelt seine anthropologische Hauptaussage in dem Satz, daß der Mensch als Leib-Geist-Wesen immer auch ein „gefährdetes“ Wesen ist, so bildet diese Sicht für Wust auch den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Kultur (65). Impliziert ist damit immer schon eine Absage an die negativen Theorien des Geistes, was aber nicht heißt, vor den Gefahren der Kultur und Zivilisation die Augen zu verschließen. Wichtig ist allerdings die Einsicht, daß der Weg der Kultur und Zivilisation als solcher nicht zu vermeiden ist (67). Hier sind nun auch schon zwei Begriffe gefallen, die zwar miteinander zu tun

haben, die Wust aber doch nicht miteinander identifizieren möchte: Hat nämlich die Kultur „die seelische Selbstverwesentlichung des Menschen und der Menschheit“ zur Aufgabe, so setzt der Mensch in der Zivilisation seine Hoffnung allein auf die Zweckrationalität des Verstandes, sie ist das Werk des *homo faber* (22). Damit sind wir vor schwierige Probleme gestellt, denn der Fortschritt um jeden Preis kann nicht letztes Ziel sein, d.h. die Zivilisation muß immer in den Dienst der Selbstbefreiung des Menschen treten. Daß dies aber nicht eo ipso der Fall ist, sucht Wust an den folgenden vier Ausdrucksformen der modernen Zivilisation nachzuweisen: am Rationalismus, Mechanismus, an der Technik und am Naturalismus. Führt der Rationalismus im Sinne einer totalen Intellektualisierung nach Wust „zur Tilgung des Personcharakters des Menschen“ (261), so führt der Mechanismus letztlich in einen Positivismus, d.h. zur Entwesentlichung des Menschen; der Naturalismus ist nur die natürliche Folge hiervon. Mit dem Fortschreiten des technischen Weltbildes wird aber nicht nur das Weltbild verändert, sondern auch das Bild, das wir von uns selbst haben: „Der technische Aktualismus betäubt das Gefühl des Menschen für die Ewigkeit, die sich in der Zeit offenbart.“ (320) Dem gegenüber entwirft Wust ein Bild vom Menschen, das entscheidend geprägt ist durch seine Geistigkeit. Diese impliziert zwar, wie schon angedeutet, eine grundsätzliche Gefährdetheit des Menschen, und Wust zeichnet in diesem Zusammenhang auch — wie alle Warnenden — zum Teil ein recht düsteres Bild der Gegenwartskultur. Aber es darf hier nicht übersehen werden, daß ihn die metaphysischen bzw. religiösen Prämissen seines Welt- und Menschenbildes stets daran gehindert haben, zu einem Kulturpessimisten zu werden; die Zukunft ist und bleibt offen. Der technologische Fortschritt ist darum nicht nur Verhängnis, sondern auch Aufgabe, in unserem Zeitalter der Globalisierung Aufgabe für die gesamte Menschheit.

Neben der klaren Herausarbeitung der Bedeutung Wusts als Kultur- und Zivilisationskritiker ist es Veauthier in der vorliegenden Studie meisterhaft gelungen, Wusts Kulturkritik aus ihrer Einzelstellung zu befreien und sie in den Zusammenhang mit anderen Konzepten zu stellen. So setzt sich Veauthier u.a. ausführlich mit Simmel, Spengler, Spranger, Berdjajew, Scheler, Jaspers, Vertretern der Frankfurter Schule, Gehlen und Jonas auseinander — um nur einige prominente Namen zu nennen.

Es kommt wohl nicht von ungefähr, daß Veauthier seine Ausführungen mit einem Jaspers-Zitat beschließt, hat Wust doch diesem Denker — neben Max Scheler — Entscheidendes zu verdanken. Dankbar ist der Leser für das ausführliche Literatur-, Personen- und Sachverzeichnis am Ende des Bandes. Es ist nur zu hoffen, daß durch diese verdienstvolle Arbeit das Interesse an Wust im philosophischen Raum eine Wiederbelebung erfahren wird.

Werner Schüßler, Trier

WOLLBOLD, Andreas: Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit. Würzburg: Echter Verlag, 1998 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Band 32), 462 Seiten, brosch., 56,- DM.

Es ist ein sonderbarer Zwiespalt, der sich in der heutigen Gesellschaft zwischen Wunsch und Wirklichkeit auftut. Auf der einen Seite gehört „Heimat“ neben dem Streben nach Freiheit zu den Lebensgütern, die von unzähligen Menschen ersehnt werden; auf der anderen Seite will die Einlösung dieser Sehnsucht nicht mehr recht glücklich. Die Kirche war über lange Zeit für zahlreiche Menschen Heimat in einem umfassenden Sinn, in dem sie gleichsam alle relevanten Lebensbereiche christentümlich umschloß und normierte. Heute kann sie das — zumal im Milieu der westlichen Welt — nicht mehr in dieser Weise

sein. Alle Restaurationsversuche, die einseitig in diese Richtung zielen, sind daher auch zum Scheitern verurteilt.

Die vorliegende Freiburger Habilitationsschrift von A. Wollbold stellt sich dieser veränderten Situation und fragt aus pastoralem Interesse danach, in welcher Weise Kirche in einer gewandelten Welt Menschen Heimat sein oder werden kann. Sie greift ein in die praktisch-theologische Diskussion neu eingeführtes, aber noch wenig bedachtes Stichwort auf: „Kirche als Wahlheimat.“ Es geht dabei nicht nur um eine neue Begriffsschöpfung, sondern dahinter steht ein dringliches Anliegen, nämlich die Zeichen der Zeit als Impuls für eine Suche nach einem gewandelten Verständnis von Heimat zu begreifen. Unter diesem Vorzeichen wird versucht, das Thema unter kairologischer, kriteriologischer und praxeologischer Betrachtungsweise neu und umfassend zu bedenken und pastoral zu erschließen. Dies geschieht in sechs aufeinanderfolgenden Schritten, die in den sechs Kapiteln der Arbeit ihren Niederschlag finden. Im ersten Kapitel wird eine geschichtliche Annäherung versucht und Heimat als offener „Symbolbegriff“ identifiziert, der verschiedenartige Bedeutungsinhalte annehmen kann und vor ideologischen Mißdeutungen nicht geschützt ist. Im zweiten Kapitel werden wichtige politische und gesellschaftliche Aspekte zum Aufbau verschiedener Formen von Beheimatung erhoben: Wichtige Bausteine, aber auch gravierende Defizite werden aufgedeckt und die Bedürftigkeit nach religiöser Wahrheits- und Sinndeutung begründet. In diese sich öffnende Dimension zielt das dritte Kapitel unter Berufung auf die biblische Verheißung des von „Gott gegebenen Landes“ nach Mt 5, 5. Es wird dabei die unauflösliche Spannung zwischen dem bleibend Vorgegebenen, für diese Vision beinhaltet, und der Verwirklichung im Raum der Kirche herausgearbeitet. Diese spannungsreiche Differenz durchzieht auch das vierte Kapitel, bei dem das Gesamtthema mit Hilfe des „Communio-Begriffs“ ekklesiologisch bedacht und durchdrungen wird. Die eigentliche Einlösung von Heimat hat die Kirche daher als zukünftiges Ereignis immer noch vor sich. Eine Spiritualität der Kirche muß nach den Darlegungen im fünften Kapitel deshalb immer von der Erwartung des Zukünftigen (in Gestalt des wiederkommenden Herrn) getragen sein und darf sich nicht „in dem selbst Geschaffenen beruhigen“. Im letzten Kapitel werden Optionen formuliert, die der Realisierung von Kirche als Wahlheimat dienen können. Dies geschieht „ad extra“ im Blick auf das Verhältnis zum Staat und „ad intra“ im Blick auf strukturelle Veränderungen in den Ortskirchen. Dies wiederum wird an einigen Gemeindekonzepten exemplifiziert. Es sind nicht die sich ihrer Umwelt gegenüber verschließenden gemeindlichen Zusammenschlüsse, die Kirche als Wahlheimat ermöglichen, sondern Gemeinschaften, die Gottes Zusage an die Welt öffentlich, zeichenhaft und zukunftsweisend bezeugen. Dementsprechend wird auch für „eine öffentliche Kirche in einem offenen Staat“ plädiert. Beim „offenen Schluß“ werden fragmentarisch eine Reihe von Anstößen für eine Konkretisierung in den Bereichen Gottesdienst, Verkündigung und Dienst am Nächsten aufgezeigt.

Die Arbeit setzt sich mit einem wichtigen Thema in kompetenter Weise auseinander. Sie eröffnet einen weiten Horizont, was auch in der umfangreichen Literaturbenutzung zum Ausdruck kommt. Die thematische Auseinandersetzung geschieht auf den unterschiedlichsten Ebenen. Sie zeichnet sich durch fundierte, historische, gesellschaftliche, literarische und theologische Anteile aus. Die spirituelle Durchdringung in allen Teilen ist bewundernswert. Der pastorale Ertrag der Arbeit liegt darin, das Thema Heimat (unter dem Stichwort „Wahlheimat“ in einem umfassenden Sinn für die Pastoral neu bedacht und erschlossen zu haben. Sie stellt eine wichtige Ergänzung und Weiterführung zu den bisher publizierten Beiträgen zu diesem Thema dar.

Heinz Feilzer, Trier

- BACHL, Gottfried: Eschatologie I. Texte zur Theologie. Dogmatik. Köln: Styria Verlag 1999, 227 Seiten, kart., 48,- DM.
- BACHL, Gottfried: Eschatologie II. Texte zur Theologie. Dogmatik. Köln: Styria Verlag 1999, 320 Seiten, kart., 48,- DM.
- BENZ, Hubert: Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band XIII. Münster: Aschendorff Verlag 1999, 500 Seiten, kart., 88,- DM.
- BRAUER, Bernd: Das Bild der Unheilsprophezie Israels in der frühen soziologisch orientierten Forschung. Altes Testament und Moderne, Band 3. Münster: LIT-Verlag 1999, VIII und 382 Seiten, brosch., 59,80 DM.
- ESSER, Robert A.: Spinnen und Weben. Gesammelte, historisch gesicherte Daten, die sich aus Bodenfunden und schriftlichen Quellen nachweisen lassen in chronologischer Folge. Bad Münstereifel: Werkgemeinschaft Rupperath 1998, 230 Seiten, brosch., o. Pr.
- FRANZ, Ansgar (Hg.): Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. St. Ottilien: EOS-Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1997, 927 Seiten, geb., 248,- DM.
- GABRIEL, Karl (Hg.): Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. Bildung und Bildungspolitik, 40. Band. Münster: Verlag Regensburg 1999, 232 Seiten, Paperback, 64,- DM.
- HALLERMANN, Heribert (Hg.): Die Verantwortung gemeinsam tragen. Erfahrungen mit der kooperativen Pastoral im Bistum Mainz im Hinblick auf c. 517 § 2 CIC. Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 13. Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1999, 155 Seiten, brosch., 6,- DM.
- HOYE, William J.: Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien. Münster: Aschendorff Verlag 1999, 373 Seiten, geb., 49,80 DM.
- KOCHANEK, Hermann: Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen. Düsseldorf: Benziger Verlag 1999, 253 Seiten, Paperback, 39,80 DM.
- MÜLLER, Anselm Winfried: Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens; mit einem Gespräch mit August Everding. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1998, 192 Seiten, Paperback, 36,- DM.
- RHODAS, David/DEWEY, Joanna/MICHIE, Donald: Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel. Second Edition. Fortress Press: Minneapolis 1999, 176 Seiten, kart., 18 \$.
- RUMI, Dschalaluddin: Der Herrscher und sein Narr und andere Geschichten aus Mathnawi. Auswahl und Übertragung aus dem Persischen. Freiburg: Verlag Herder 1999, 125 Seiten, Paperback, 14,80 DM.
- SILL, Bernhard: Ethos und Thanatos. Zur Kunst des guten Sterbens bei Matthias Claudius, Leo Nikolajewitsch Tolstoi, Rainer Maria Rilke, Max Frisch und Simone Beauvoir. Eichstätter Studien Band XLI. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1999, 300 Seiten, kart., 68,- DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Benedikt Kranemann

Die Liturgiewissenschaft als Grenzgängerin
zwischen den theologischen Disziplinen

Friedrich Lurz

Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft

Andreas Heinz

Der erste Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
an einer deutschen Theologischen Fakultät
(Trier 1950)

Balthasar Fischer

Erinnerungen an die Gründung
der Arbeitsgemeinschaft katholischer
Liturgikdozenten vor 50 Jahren

Norbert Lohfink

Alttestamentliche Exegese
und Liturgiewissenschaft

Herbert Vorgrimler

Die Notwendigkeit der Liturgiewissenschaft
für Theologie und Kirche

Rudolf Mosis

Die Wiedergabe des vierten Hochgebets
im deutschen Meßbuch

Besprechungen – Neue theologische Literatur

108. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2445

Paulinus Verlag, Trier

4

1999

INHALT

AUFSÄTZE

Benedikt Kranemann: Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung einer deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert	253
Friedrich Lurz: Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft	273
Andreas Heinz: Der erste Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an einer deutschen Theologischen Fakultät (Trier 1950)	291

KLEINERE BEITRÄGE

Balthasar Fischer: Anfänge in Gemeinsamkeit. Erinnerungen eines Beteiligten an die Gründung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten (AKL) vor 50 Jahren	305
Norbert Lohfink: Alttestamentliche Exegese und Liturgiewissenschaft	313
Herbert Vorgrimler: Liturgiewissenschaft: für Theologie und Kirche lebensnotwendig. Bescheidene Hoffnungen eines Dogmatikers	319
Rudolf Mosis: Zur Wiedergabe des vierten Hochgebets im deutschen Meßbuch	325

BESPRECHUNGEN	333
-------------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	336
---------------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstraße 10, D-99084 Erfurt
Dr. Friedrich Lurz, Ölbergstraße 79, D-50939 Köln
Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximiner Weg 46, D-54664 Auw an der Kyll
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstraße 17/18, D-54290 Trier
Prof. Dr. Norbert Lohfink, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Blütenweg 54, D-48341 Altenberge
Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstraße 46, D-55127 Mainz

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Herder Verlags, Freiburg, bei.

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

BENEDIKT KRANEMANN

Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen

Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft
im 19. und 20. Jahrhundert

1. *Einleitung*

Neue Fragestellungen, die Kirche und Gesellschaft betreffen, aber auch an der Liturgie nicht spurlos vorübergehen, Veränderungen im Gesamtgefüge der theologischen Disziplinen, nicht zu einem geringen Teil als Folge notwendiger Spardisziplin, sicherlich auch die zeitliche Distanz zum II. Vatikanum und nicht zuletzt ein Generationswechsel unter den Fachvertretern zwingen derzeit die Liturgiewissenschaft – wie andere theologische Disziplinen – zu einer Klärung und Neubestimmung ihrer Ziele, Aufgaben und Methoden. Was vor Jahren als „Standortbestimmung“ vorgelegt wurde¹, stellt sich unter neuen Vorzeichen auch heute wieder als Aufgabe. Die kritische Durchsicht des Gewohnten und die Ergänzung und Korrektur von Inhalten und Arbeitsinstrumentarien sind unerlässlich, um neue Perspektiven für Forschung und Lehre zu gewinnen und die Dynamik des Faches auf Zukunft hin zu gewährleisten. Damit hierbei das besondere Profil der theologischen Disziplin, die gleichzeitig an Geschichtsforschung, Systematik und Pastoral partizipiert und ihre Charakteristik aus dieser Existenz gleichsam als Grenzgängerin gewinnt, nicht verlorenght, ist der Blick auf die Geschichte des Faches unverzichtbar, den die folgenden Ausführungen bieten wollen.² Von der Stofffülle her ist

¹ Vgl. A. GERHARDS – B. OSTERHOLT-KOOTZ, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“, in: LJ 42. 1992, 122-138.

² Vgl. als einführende Literatur zur Genese und Aufgabenstellung der Liturgiewissenschaft BALTH. FISCHER, Schwerpunkte der liturgiewissenschaftlichen Forschung im deutschen Sprachgebiet im 19. und 20. Jahrhundert, in: Nordisk Kollokvium IV i Latinsk Liturgiforskning, 15.-17. juni 1978 på Lysebu / Oslo. Institutt for kirkehistorie Universitetet i Oslo, Oslo 1978, 11-36; E.J. LENGELING, Liturgie / Liturgiewissenschaft, in: NHTG² 3. 1991, 279-305; J. HERMANS, L'étude de la liturgie comme discipline théologique. Problèmes et méthodes, in: RTL 18. 1987, 337-360; Fr. WEST, Anton Baumstark's comparative liturgy in its intellectual context. A dissertation. Ann Arbor, MI 1988 (12-143: The intellectual milieu of Anton Baumstark: Roman Catholic liturgical methodology [1840-1940]); Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. F. KOHLSCHIEIN – P. WÜNSCHE. Münster 1996 (LQF 78); B.

die Konzentration auf die katholische Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachgebiet notwendig.³ Es soll zunächst nach den Ausprägungen der Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert (2.) gefragt und dann die liturgiewissenschaftliche Methodendiskussion im frühen 20. Jahrhundert (3.) mit Blick auf die Systematische Liturgiewissenschaft (3.1), die Liturgiegeschichtsforschung (3.2) und die Pastoralliturgik (3.3) nachgezeichnet werden. Die Liturgiewissenschaft unmittelbar vor dem II. Vatikanum soll unter dem Gesichtspunkt der Förderung des Gottesdienstes durch wissenschaftliche Erkenntnis behandelt werden (4.). Im Blick auf das II. Vaticanum und die nachkonziliaren Dokumente ist darauf hinzuweisen, daß die Liturgiewissenschaft zur „*disciplina principalis*“ erhoben worden ist. Die Ausführungen können nur eine Skizze bieten. Auf einzelne Wissenschaftler oder gar die Fülle der Publikationen kann, von Ausnahmen abgesehen, nicht eingegangen werden.

2. Ausprägungen der Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert

Die Liturgiewissenschaft ist keineswegs das „Konzilsfach“, als das es gerne dargestellt wird, wenngleich nicht ausgeblendet werden darf, daß gerade die Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin durch das II. Vaticanum an Gewicht und Autorität gewonnen hat.⁴

KRANEMANN, Liturgiewissenschaft / Liturgik I. Aufgabe u. Methode; II. Geschichte, in: LThK³ 6. 1997, 989-992; F. KOHLSCHEIN, Liturgiewissenschaft – Selbstverständnis einer „Konzilswissenschaft“, in: Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg, hg. v. G. KRAUS, Frankfurt / M. u.a. 1998 (Bamberger Theologische Studien 10) 193-207; B. KRANEMANN, Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. H. WOLF, Paderborn u.a. 1999 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vaticanums 3) 351-375.

³ Zur evangelischen Liturgiewissenschaft vgl. H.-CHR. SCHMIDT-LAUBER, Begriff, Geschichte und Stand der Forschung, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. H.-CHR. SCHMIDT-LAUBER – K.-H. BIERITZ, Leipzig – Göttingen 1995, 15-39; mit Fragen der liturgiewissenschaftlichen Ausbildung in der evangelischen Kirche, Erwägungen zur Liturgiedidaktik und einem liturgiewissenschaftlichen Curriculum beschäftigten sich Teilnehmer eines Fachgesprächs, das das liturgiewissenschaftliche Institut bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig vom 1.-3. März 1999 veranstaltet hat. Einen Dokumentationsband wird Jörg Neijenhuis herausgeben.

⁴ Vgl. dazu unten!

Die Auseinandersetzung mit Fragen der Liturgie begleitet die Theologie- und Kirchengeschichte von den Anfängen an.⁵ Die Briefe des Augustinus an Ianuarius oder das Schreiben von Papst Innozenz I. an Bischof Decentius von Gubbio, manche Passagen in den großen mystagogischen Katechesen, die eher argumentativen Charakter tragen, sind hier zu nennen. Auch die das Mittelalter weithin dominierende allegorische Liturgieerklärung, die die Riten der Liturgie, zumal der Eucharistie, als Abbild des Heilswerkes Christi spirituell zu erschließen suchte, war Deutung der Liturgie. Durch Theologen wie Walahfrid Strabo oder Radulph von Rivo, der eine mit einem durchaus historischen oder philologischen Interesse an der Liturgie, der andere durch sein wissenschaftliches Urteil dem mittelalterlichen Standard weit überlegen, wurden neue Wege der Auseinandersetzung mit der Liturgie beschritten. Die großen Editionen und Kommentare von Historikern und Theologen seit dem 16. Jahrhundert wie Georg Cassander, Melchior Hittorp, Jean-Étienne Durant, Jacobus Pamelius, der französischen Benediktinerkongregation von St-Maur, um nur einige zu nennen, gehören zur Geschichte der Liturgiewissenschaft hinzu und haben zum Teil immer noch erhebliches Gewicht. Auch auf die in ganz andere Richtung verweisenden Werke der Rubrizistik von Bartolomeo Gavanti, Giuseppe Catalani, Giovanni Michele Cavalieri und vielen späteren Autoren ist hinzuweisen. Schließlich wird immer wieder übersehen, daß die Liturgiewissenschaft schon früh auch eine institutionelle Ausprägung erfahren hat. So gründete Papst Benedikt XIV. 1740 eine Akademie für Liturgiewissenschaft und stiftete Scholae Sacrorum Rituum für die Priesterausbildung 1748 in Rom und 1758 in Coimbra. 1754 wurde bereits ein Lehrstuhl für Liturgik in Prag eingerichtet.

Für die Entwicklung der Liturgiewissenschaft ist aber zweifellos die katholische Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts von besonderer Bedeutung gewesen. Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf einer besseren Entwicklung theologischer Schulen“ zählte zu den Arbeitsfeldern der Pastoraltheologie auch die Liturgik und gab damit langfristig dem Fach eine pastorale Dimension.⁶ Allerdings gehörte auch für Rautenstrauch die Beschäftigung mit Genese und Bedeutung der Liturgie zu den Aufgaben dieses pastoraltheologischen Teilfaches.⁷ Daß zu Beginn

⁵ Im folgenden verzichten wir auf Einzelnachweise; vgl. demnächst B. KRAMMANN, Geschichte, Stand, Aufgaben der Liturgiewissenschaft, in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 1.

⁶ Vgl. F. S. RAUTENSTRAUCH, Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k.k. Erblanden. Wien 1782; vgl. auch KOHLSCHEIN, Liturgiewissenschaft – Selbstverständnis einer „Konzilswissenschaft“ (wie Anm. 2) 193f.

⁷ Der immer wieder einmal unternommene Versuch, „Liturgik“ aufgrund des Suffixes „-ik“ etymologisch analog zu „Technik“ als eine Bezeichnung für die Vermittlung technischer Fertigkeiten im Umgang mit der Liturgie zu erklären, die dann gegenüber „Liturgiewissenschaft“ abzusetzen wäre, ist sprachwissenschaftlich unhaltbar. Es liegt vielmehr eine Wortendung vor, mit der

des 19. Jahrhunderts die anthropologischen wie theologischen Fragen an das gottesdienstliche Leben vor allem unter den Vorzeichen der katholischen Aufklärung standen, ist ebenso dokumentiert worden wie das Faktum, daß mit der katholischen Aufklärung auch diese Ausprägung des Faches in eine Krise kam.⁸

Von ganz anderer Seite erfuhr die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem christlichen Gottesdienst seit der Mitte des Jahrhunderts neue Impulse. Von Solesmes und seinem Neubegründer Dom Prosper Guéranger her wuchs mit stark restaurativem Impetus ein neues Interesse an der Liturgie. Die Sorge um die Einheit des Gottesdienstes der Kirche und die Bewahrung der Tradition führten zu einer Neuorientierung auf die römische Liturgie. Guérangers Werke wie „Institutions liturgiques“ und „L'année liturgique“ erlebten eine breite Rezeption und wurden zum Teil sogar übersetzt.⁹ Englische Gesellschaften des 19. Jahrhunderts, die sich der Liturgiewissenschaft verschrieben, darunter als heute bekannteste die Henry-Bradshaw-Society¹⁰, veröffentlichten Editionen und Monographien zu Quellen und Fragen des Gottesdienstes. Das Interesse an Fragen der Liturgie war ungebrochen. So läßt sich auch erklären, daß vom 19. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert hinein im deutschen Sprachgebiet gleich eine Reihe von Handbüchern katholischer Autoren erschien, die dem interessierten Leser Historie und Theologie des Gottesdienstes erschließen wollten. Diese Handbücher stehen bisweilen noch unter dem Einfluß der katholischen Aufklärung¹¹, lassen in ihrem heilsgeschichtlich-

Abstrakta aus fremdwörtlichen Adjektiven abgeleitet werden. Sie ist durchgehend auf Adjektive mit der Endung „-isch“ bezogen (vgl. Duden Grammatik der deutschen Gegenwartssprache, hg. v. G. DROSDOWSKI, Mannheim u.a. 1984 [Duden 4] 859; 861).

⁸ Vgl. bes. F. KOHLSCHNEIDER, Zur Geschichte der Liturgiewissenschaft im katholischen deutschsprachigen Bereich, in: Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte (wie Anm. 2) 1-72, hier 10-12, 71 u.ö.

⁹ Vgl. über Guéranger C. JOHNSON, Prosper Guéranger 1805-1875. A liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and work. Roma 1984 (StAns 89) (ALit 9); A. SCHILSON, Guéranger, Prosper-Louis-Pascal, in: LThK³ 4. 1995, 1091f.

¹⁰ Vgl. BALTH. FISCHER, Henry Bradshaw Society, in: LThK³ 4. 1995, 1427; A. WARD, The publications of the Henry Bradshaw Society. An annotated bibliography with indexes. Roma 1992 (BELS 67) (Instrumenta Liturgica Quarriensia 1); C. JOHNSON – A. WARD, Some British Societies for the Publication of Studies and Ancient Texts. Their Contribution towards Liturgical Science, in: EL 101. 1987, 228-245.

¹¹ Vgl. u.a. F. X. SCHMID, Liturgik der christkatholischen Religion. 3 Bde. Passau 1832 / 1833 [zu Schmid vgl. P. WÜNSCHE, Franz Xaver Schmid (1800-1871) als Verfasser des ersten katholischen Lehrbuchs der „Liturgik“ in deut-

offenbarungstheologischen Ansatz deutlich Spuren der Tübinger Schule erkennen¹², berücksichtigen neben Historie und Theologie auch anthropologisch-psychologische Gegebenheiten¹³ oder konzentrieren sich stärker auf Geschichte und Recht.¹⁴

Der Streit, was „Liturgik“ ausmache und ob sie der Pastoraltheologie zuzurechnen sei, ist bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts entbrannt und scheint fast zur „Begleitmusik“ der Fachgeschichte zu gehören. So war für Jakob Fluck die Liturgik eine eigenständige theologische Disziplin, die er zur systematischen Theologie rechnete.¹⁵ Johann Baptist Lüft vertrat hingegen die Meinung, als Wissenschaft von Handlungen, Formen und Tätigkeiten gehöre sie zur praktischen Theologie.¹⁶ Dem schloß sich Valentin Thalhofer an¹⁷, während Ludwig Eisenhofer sie als eine Wissenschaft ansah, die ihr Objekt darstelle und geistig durchdringe, also eine theoretische Aufgabe habe, mithin nicht zur Pastoraltheologie gehören könne. Allerdings wies er darauf hin, daß sich aus den Forschungsergebnissen praktische Folgerungen ableiten ließen.¹⁸ Je nach eigenem wissen-

scher Sprache, in: Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte (wie Anm. 2) 188-233]; A. A. HNOGEK, Christkatholische Liturgik zunächst zur Ausübung für Pfarrer und Kapläne des Weltpriesterstandes in der abendländischen Kirche, mit Berücksichtigung der in den österreichischen Staaten, der Provinz Böhmen und der Leitmeritzer Diözese insbesondere über die katholische Liturgie bestehenden Verordnungen. 5 Bde. Prag 1835 – 1842 [zu Hnogeck vgl. KOHLSCHIEIN, Zur Geschichte der Liturgiewissenschaft im katholischen deutschsprachigen Bereich (wie Anm. 8) 32-34].

¹² Vgl. J. FLUCK, Katholische Liturgik. 2 Bde. Regensburg 1853 / 1855; J. B. LÜFT, Liturgik oder wissenschaftliche Darstellung des katholischen Cultus. 2 Bde. Mainz 1844 / 1847 [zu Fluck und Lüft vgl. F. KOHLSCHIEIN, Auf dem Wege zur Liturgik als Wissenschaft – Johann Baptist Lüft (1801-1870) als Liturgiker, in: Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte (wie Anm. 2) 234-290]. Vgl. auch Anm. 24.

¹³ Vgl. V. THALHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik. 2 Bde. Freiburg / Br. 1883/1890[1893] (Theologische Bibliothek) [zu Thalhofer vgl. TH. MAAS-EWERD, Lehrer vieler Priester. Valentin Thalhofer (1825-1891) als Liturgiker in Eichstätt, in: EuA 68. 1992, 34-47].

¹⁴ Vgl. L. EISENHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik. 2 Bde. Freiburg / Br. 1932f (Theologische Bibliothek); 2., unveränd. Aufl. Freiburg / Br. 1941. Eisenhofer folgt zwar dem Werk Thalhofers, erreicht aber nicht mehr sein theologisches Niveau [zu Eisenhofer vgl. TH. MAAS-EWERD, Schwerpunkt: Liturgie in ihrer Geschichte. Zum 120. Geburts- und 50. Todestag Ludwig Eisenhofers (1871-1941), in: KIBl 71. 1991, 151-157].

¹⁵ Vgl. FLUCK, Katholische Liturgik (wie Anm. 12) I, 7-10.

¹⁶ Vgl. LÜFT, Liturgik (wie Anm. 12) I, 4.

¹⁷ Vgl. THALHOFER, Handbuch (wie Anm. 13) I, 22.

¹⁸ Vgl. EISENHOFER, Handbuch 1941 (wie Anm. 14) I, 54f.

schaftlichen Interesse wurden Schwerpunkte und Akzentuierungen für das Fach formuliert. Dies wurde durch die Weite des Arbeitsgebietes sicherlich erleichtert.

3. *Liturgiewissenschaftliche Methodendiskussion im frühen 20. Jahrhundert*

Zeichnet sich mit diesen Handbüchern bereits eine Profilierung des Faches ab, die auch insofern bis ins 20. Jahrhundert ausstrahlt, als viele dieser Handbücher gleich für mehrere Generationen maßgeblich blieben, so ist mit dem frühen 20. Jahrhundert eine neue Entwicklungsstufe des Faches erreicht. Man kann von einer wirklichen Methodendiskussion sprechen, die nicht nur Arbeitsgebiete innerhalb der Liturgiewissenschaft absteckte, sondern zugleich sehr differenziert und zum Teil auch kontrovers Aufgaben und Methoden für die Geschichtsforschung entwarf. Jetzt setzte sich auch der Begriff „Liturgiewissenschaft“ durch, den Anton Baumstark, Romano Guardini u.a. geprägt haben und der für den Titel des 1921 im 1. Jahrgang erschienenen „Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft“ Verwendung fand.¹⁹

3.1 Systematische Liturgiewissenschaft – Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin

Im „Jahrbuch“ entwickelte Guardini 1921 das Programm einer systematischen Liturgiewissenschaft, das seitdem immer wieder eingefordert, aber im deutschen Sprachgebiet kaum realisiert worden ist.²⁰ Guardini verstand Liturgiewissenschaft als ein theologisches Fach, das die Kirche in ihrem Gebetsleben erfassen sollte. Der „Lehrgehalt des Kultlebens“²¹ sollte behandelt werden, allerdings nicht in Form einer systematischen Glaubenslehre, sondern im Bewußtsein um das Gegenüber der feiernen Kirche und das damit verbundene Wissen um die Begrenztheit jeder Systematisierung des Glaubens. Die „lebendige Wirklichkeit des kirchlichen Gottesdienstes“ sollte erfaßt werden.²² Die Liturgiewissen-

¹⁹ Vgl. A. BAUMSTARK, Ein *liturgiewissenschaftliches* Unternehmen deutscher Benediktinerabteien, in: DLZ 40. 1919, 897-905; R. GUARDINI, Über die systematische Methode in der *Liturgiewissenschaft*, in: JLw 1. 1921, 97-108 (Hervorhebungen B.K.).

²⁰ Vgl. zuletzt die Überlegungen von R. MESSNER, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: ALw 40. 1998, 257-274.

²¹ GUARDINI, Über die systematische Methode (wie Anm. 19) 108.

²² Ebd.

schaft sollte nach den Vorstellungen Guardinis den Glauben der Kirche, der im gottesdienstlichen Handlungsgeschehen Wirklichkeit ist, reflektieren: „Gegenstand der systematischen Liturgieforschung ist ... die lebendige, opfernde, betende, die Gnadengeheimnisse vollziehende Kirche, in ihrer tatsächlichen Kultübung und ihren auf diese bezüglichen, verbindlichen Äußerungen“.²³ Die Konzepte der Liturgiewissenschaft, die das 19. Jahrhundert formuliert hatte, wurden jetzt vom Ansinnen der Liturgischen Bewegung her, die Liturgie als Quelle des Glaubens wieder zu gewichten, weit überboten.²⁴ Allerdings darf nicht übersehen werden, daß Guardini selbst dieses Programm liturgiewissenschaftlichen Arbeitens nicht eingelöst hat.²⁵

3.2 Liturgiegeschichtsforschung als kritische Geschichtswissenschaft

Umfassender noch fielen die Versuche für eine Ziel- und Aufgabenbeschreibung der Liturgiegeschichtsforschung aus. Hierzu haben gleich mehrere Wissenschaftler Beiträge geleistet. Bei Adalbert Ebner, der sich früh zu Wort meldete, stand die Sorge um die Liturgiegeschichtsforschung als kritische Geschichtswissenschaft im Vordergrund.²⁶ Ein durchgängiges theologisches Interesse ist nicht zu erkennen, Fragen der Geistes- und Kunstgeschichte dominieren. Quellensammlungen und Editionen waren das Arbeitsziel. Adolph Franz mußte 1908 Rückständigkeit der deutschen Liturgiewissenschaft bei den Quelleneditionen einräumen. Er forderte eine stärkere wissenschaftliche Beachtung der liturgischen „Kleinodien“

²³ Ebd. 104.

²⁴ Vgl. aber die Handbücher, die unter dem Einfluß der Tübinger Schule stehen und theologisch interessiert sind. Dazu insgesamt H. PLOCK, *Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers*. Münster 1978 (LQF 61); ebd. 112-120 über den Einfluß Staudenmaiers auf die Liturgiewissenschaft seiner Zeit.

²⁵ Odo Casel wird man als denjenigen nennen können, der eine systematische Liturgiewissenschaft am konsequentesten zu seinem Anliegen gemacht hat. Zu Casel vgl. O. CASEL, *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*, hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, ausgew. u. eingel. v. A. SCHILSON. Regensburg 1986; A. HAUSSLING, *Bibliographie Odo Casel OSB 1967-1985*. Mit einzelnen Nachträgen aus den früheren Jahren, in: ALw 28. 1986, 26-42; DERS., *Bibliographie Odo Casel 1986*, in: ALw 29. 1987, 189-198; DERS., *Casel, Odo*, in: LThK³ 2. 1994, 966f.

²⁶ Vgl. A. EBNER, *Über die gegenwärtigen Aufgaben und die Ziele der liturgisch-historischen Forschung*, in: *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897, Fribourg 1898, I^{re} Sect., 32-41.*

Deutschlands.²⁷ Beda Kleinschmidt skizzierte 1917 Aufgaben der liturgiewissenschaftlichen Forschung in Deutschland und forderte eine Zeitschrift mit nicht allein geschichtswissenschaftlichem Charakter, sondern Interesse auch für Fragen der Liturgie der Gegenwart.²⁸ Sehr verschiedene Anliegen treten hier offensichtlich unproblematisch nebeneinander. Zugleich wird die Bedeutung der Liturgiewissenschaft für andere Geisteswissenschaften und die Theologie bereits erkannt. 1919 hat Kunibert Mohlberg im ersten Heft der Reihe „Liturgiegeschichtliche Forschungen“ nicht nur die Forschungsgeschichte, sondern sehr detailliert Ziele und Aufgaben der Liturgiegeschichtsforschung beschrieben.²⁹ Diese und ähnliche Programme konnten aber nur in Ansätzen verwirklicht werden.

Drei Ansätze kristallisierten sich schließlich heraus, die als klassische Methodik der Liturgiehistorie gelten können und neben anderen bis heute Bedeutung behalten haben,³⁰ auch wenn im einzelnen die kritische Fortschreibung mehr denn je notwendig ist.³¹ Die *vergleichende Liturgiewissenschaft*, die durch Vergleich und Zusammenschau der verschiedenen Liturgiefamilien die Entwicklungsstränge der Liturgie und die ihnen zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten zu erforschen sucht, verbindet sich eng mit dem Namen von Anton Baumstark.³² Diese Methode, die v.a. im außerdeutschen Sprachgebiet rezipiert worden ist, hat zu großen wissenschaftlichen Erfolgen etwa in der Erforschung der Meßliturgie, des Kirchenjahres oder der Tagzeitenliturgie geführt, blieb aber nicht unumstritten.³³ Schon Bernard Botte hat darauf hingewiesen, es drohe die Verwechslung von logischer Konstruk-

²⁷ Vgl. A. FRANZ, Die Leistungen und die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland, in: HPBl 141. 1908, 84-99.

²⁸ B. KLEINSCHMIDT, Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland, in: ThRv 16. 1917, 433-439.

²⁹ Vgl. K. MOHLBERG, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung. Münster 1919 (LF 1).

³⁰ Diese Vielfalt der Ansätze kommt in den Überlegungen von G. WINKLER – R. MESSNER, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft, in: ThQ 178. 1998, 229-243, leider nicht zum Tragen.

³¹ Anregend sind u.a. auch für die Liturgiegeschichtsforschung z.B. die methodischen Überlegungen, die A. ANGENDT seinem Buch Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart u.a. 1990, 45-50, voranstellt.

³² Vgl. A. BAUMSTARK, Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. 3. ed. revue par B. BOTTE Chevetogne (Belgique) 1953.

³³ Vgl. dazu auch KRANEMANN, Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“ (wie Anm. 2) 366-369.

tion und historischer Realität.³⁴ Der Versuch, Liturgiegeschichte als einen Entwicklungsprozeß vergleichbar der Naturgeschichte zu beschreiben, verkenne, so Fritz West, die sozial („socially“) bedingte Entwicklung des kulturellen Systems Liturgie.³⁵ Skeptisch stimme, daß Baumstark die Liturgiegeschichte der Kirchen der Reformation nicht berücksichtigt habe, ja sie auch gar nicht wahrnehmen können, weil ihre Liturgie nicht dem Prinzip einer kontinuierlich wachsenden Liturgie entsprochen habe, sondern einen Umbruch dargestellt habe, so Friedrich Lurz.³⁶ Zweifellos bleibt gerade im Blick auf eine ökumenische Liturgiewissenschaft eine Liturgie comparée unverzichtbar. Fraglos wären aber im Blick auf eine Weiterentwicklung der liturgiewissenschaftlichen Methodik die philosophischen Prämissen des von Baumstark vertretenen Ansatzes kritisch zu reflektieren.³⁷

Josef Andreas Jungmann hat mit einem anderen Anliegen Liturgiegeschichte untersucht. Dabei ging es ihm nicht allein um Historie, sondern um die Suche nach jenen Grundlagen, aus denen das gottesdienstliche Leben der Gegenwart erneuert werden konnte.³⁸ Die Auseinandersetzung mit jenen Phänomenen der Geschichte, die auch Gegenwartsrelevanz besitzen, beschäftigte Jungmann. Seine Zugehensweise, die schulbildend gewirkt hat, umschreibt man als *historisch-genetische Liturgiegeschichtsforschung*. Die Entstehung liturgischer Formen und

³⁴ Vgl. die Einleitung zu: A. BAUMSTARK, *Comparative liturgy*, rev. by B. BOTTE, ed. by L. CROSS. London 1958, IX.

³⁵ Vgl. FR. WEST, *The comparative liturgy of Anton Baumstark*. Bramcote, Nottingham 1995 (Joint liturgical studies 31) 25; vgl. auch DERS., *Anton Baumstark's comparative liturgy* (wie Anm. 2); P. BRADSHAW, *The search for the origins of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy*. London 1992, 56-79.

³⁶ Vgl. FR. LURZ, *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft*. Stuttgart [u.a.] 1998 (Praktische Theologie heute 38) 25-27.

³⁷ Ein internationaler Kongreß, der von Robert Taft, Pontificio Istituto Orientale, und Gabriele Winkler, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität Tübingen, vom 25.-29. September 1998 veranstaltet wurde, stand unter dem Thema „Comparative Liturgy 50 Years after Anton Baumstark († 1948)“. Die Veranstalter bereiten die Herausgabe der Kongreßakten vor. Daß eine reine Fortschreibung des Ansatzes von Baumstark sicherlich nicht genügt, machen etwa die Ausführungen von R. TAFT, *Über die Liturgiewissenschaft heute*, in: ThQ 177. 1997, 243-255, deutlich, der vielfältige und unterschiedliche Aufgaben der Liturgiewissenschaft gleichberechtigt nebeneinanderstellt.

³⁸ Zu Jungmann vgl. u.a. H. B. MEYER, *Jungmann, Josef Andreas*, in: TRE 17. 1988, 465-467; R. PACIK, *Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform*, in: LJ 43. 1993, 62-84.

ihre Ausdifferenzierung wird untersucht, die einzelnen Entwicklungsstufen werden sichtbar gemacht. Indem die Genese der Liturgie nachgezeichnet wird, gelangt man zum Verständnis der Struktur der jeweiligen Feier, kann Schichten unterscheiden und Gewichtungen vornehmen. Jungmanns Werk „Missarum sollemnia“ dokumentiert das par excellence.³⁹ Die genetische Erklärung der Liturgiegeschichte – sie wurde u.a. angewendet in den Arbeiten von Bruno Kleinheyer über die Priesterweihe im römischen Ritus und von Alois Stenzel über die Taufe, aber beispielsweise auch von Emil Joseph Lengeling über die Geschichte der münsterschen Missalien⁴⁰ – hat in vielem das Fundament für die Liturgiereform des 20. Jahrhunderts bereitet.

Aber auch für diese Methodik ist eine kritische Auseinandersetzung und eine Weiterentwicklung des Ansatzes notwendig, denn im Blick sind allein materiale Veränderungen der Liturgie, gleich ob sie nun die Struktur, Gebetstexte o.ä. betreffen. Im übertragenen Sinne konzentriert sich die historisch-genetische Methode auf „Ereignisgeschichte“, die vor allem Phänomene an der Oberfläche der Geschichte und damit in diesem Fall Veränderungen in den schriftlichen liturgischen Quellen wahrnimmt. Doch vollzieht sich auch bei gleichbleibender Ritusgestalt ein Wandel des Gottesdienstes, wenn sich Mentalitäten, kirchliche und gesellschaftliche Voraussetzungen u.ä. ändern. Dies kommt jedoch bislang bei dieser Methodik kaum in den Blick.⁴¹

Auf Anton L. Mayer läßt sich die sogenannte *geistesgeschichtliche Methode* zurückführen, die leider nicht weiterentwickelt und vertieft worden ist.⁴² Mayer machte es sich zum Anliegen seiner Arbeiten, die kulturellen Formkräfte, die zum Gestaltwandel der Liturgie beigetragen

³⁹ Vgl. J. A. JUNG-MANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde. 5., verb. Aufl. Wien 1962. Die Erstauflage erschien 1948.

⁴⁰ Vgl. B. KLEINHEYER, *Die Priesterweihe im römischen Ritus*. Eine liturgiehistorische Studie. Trier 1962 (TThST 12); A. STENZEL, *Die Taufe*. Eine genetische Erklärung der Tauf Liturgie. Innsbruck 1958 (FGTh 7/8); E. J. LENGELING, *Missale Monasteriense 1300-1900*. Katalog, Texte und vergleichende Studien, hg. u. bearb. von B. KRANEMANN – K. RICHTER. Münster 1995 (LQF 76).

⁴¹ Vgl. dazu P. CORNEHL, *Liturgiewissenschaft im Aufbruch*. Zum neuen „Handbuch der Liturgik“, in: ThLZ 121. 1996, 223-240, hier 233.

⁴² Die entsprechenden Beiträge Mayers vgl. in: A. L. MAYER, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte*. Gesammelte Aufsätze, hg. u. eingel. von E. v. SEVERUS, Darmstadt 1971; zu Mayer vgl. E. v. SEVERUS, *Stetigkeit im Aufbruch*. Bibliographie Dr. phil. Dr. theol. h.c. Anton L. Mayer, in: ALw 17/18. 1975/1976, 161-212; DERS., *Anton L. Mayer (1891-1982) zum Gedächtnis*, in: ALw 24. 1982, VII.

haben, zu erforschen. Er bezog in seine Überlegungen Literatur und Kunst ein und wies, dies ein zu wenig wahrgenommener Aspekt, auf die Bedeutung des kulturellen Kontextes der Liturgie hin. Mit neuen Fragestellungen und nach neuer Sichtung würde sich die Fortschreibung der Beiträge Mayers lohnen, die in vielem nicht mehr dem Stand von Geschichts- und Liturgiewissenschaft entsprechen.

3.3 Pastoralliturgik – Die Frage nach der seelsorglichen Bedeutung der Liturgie

Als drittes Arbeitsfeld der Liturgiewissenschaft ist die Pastoralliturgik zu nennen. Ein Konzept hat zunächst Athanasius Wintersig vorgelegt.⁴³ Danach sollte neben Geschichtsforschung und systematische Liturgiewissenschaft gleichberechtigt die Pastoralliturgik treten und damit die Frage nach der seelsorglichen Bedeutung der Liturgie. Allerdings sollte sie den beiden anderen Aufgabenfeldern nachgeordnet werden. Die Pastoralliturgik sollte die Frage behandeln, „ob und wie sich unter den verschiedensten örtlichen, persönlichen und kulturellen Verhältnissen das liturgisch-priesterliche Gemeindeleben aufbauen und erhalten läßt.“⁴⁴ Nach der lebensgestaltenden Kraft der Liturgie sollte gefragt werden. Die Pastoralliturgik sollte nach Wintersig Theologie sein, denn auch hier sollte die Kirche, die in der Liturgie am Heil des Menschen wirkt, im Mittelpunkt stehen. Damit ist ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung der Qualität pastoralliturgischen Arbeitens vorgegeben, das zugleich die Einbindung in das Fach Liturgiewissenschaft sichert und die Degenerierung zu einer reinen „Anwendungswissenschaft“ oder zu einer „praktischen Kultechnik“⁴⁵, also zu einer vornehmlich an der Vermittlung und Praxisgestaltung interessierten Liturgiewissenschaft, verhindert. Bemerkenswert ist, daß Wintersig, darin seiner Zeit voraus, die Einbindung von Erkenntnissen der anthropologischen Wissenschaften in die Pastoralliturgik forderte. Diese Forderung ist zwar nach dem II. Vatikanum oft wiederholt worden, harrt aber noch in vielem der kompetenten Umsetzung. Wintersig unterteilte das Fach in eine „Allgemeine Liturgik“, die das Gemeindeleben in seiner Beziehung zur Liturgie untersuchen soll, und eine „Besondere Liturgik“, die der Auseinan-

⁴³ Vgl. A. WINTERSIG, Pastoralliturgik. Ein Versuch über Wesen, Weg, Einteilung und Abgrenzung einer seelsorgswissenschaftlichen Behandlung der Liturgie, in: JLv 4. 1924, 153-167; vgl. B. JEGGLE-MERZ, Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl. Münster 1998 (LQF 84).

⁴⁴ WINTERSIG, Pastoralliturgik (wie Anm. 43) 158.

⁴⁵ Vgl. ebd. 163.

dersetzung mit den einzelnen Formen und Akten dienen soll. Diese Systematik hat wenig Beachtung gefunden.

3.4 Welchen Stellenwert besitzt die Pastoralliturgik?

Das Verhältnis der Pastoralliturgik zur Liturgiewissenschaft ist in jüngerer Zeit Anlaß zur Diskussion. Während einerseits die Ansicht vertreten wird, Pastoralliturgik sei „von Haus aus kein Teilfach der Liturgiewissenschaft, sondern der Pastoral- bzw. Praktischen Theologie“⁴⁶, wird andererseits betont, die Pastoralliturgik sei authentischer Zweig der Liturgiewissenschaft, ja biete sogar „das geeignete Fundament, womit Liturgiewissenschaft ihre vom Konzil übertragene Aufgabe erfüllen kann“.⁴⁷ Sicherlich läßt es sich historisch nicht rechtfertigen, Liturgiewissenschaft und Liturgik gegeneinander auszuspielen. Immerhin sprach Franz Schubert, auf den der Begriff „Pastoralliturgik“ zurückgeführt wird, auch von der historisch-wissenschaftlichen Liturgik. Und Wintersig verwarf die Bezeichnung „Praktische Liturgiewissenschaft“ nur deshalb, weil er eine Verwechslung mit der Rubrizistik befürchtete.⁴⁸ Außerdem sollte man nicht übersehen, daß der Beitrag über die Pastoralliturgik im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ erschienen ist.

Die Frage nach dem Stellenwert der Pastoralliturgik läßt sich aber sicherlich nicht einfach im Blick auf die Diskussionen der 20er Jahre klären. Die Liturgiewissenschaft steht heute vor neuen Aufgaben, die auch neue Antworten erfordern. Keine wissenschaftliche Disziplin kann am Ende des 20. Jahrhunderts ernstlich auf die Umsetzung von Programmen verpflichtet werden, die zum Beginn des Jahrhunderts entwickelt worden sind. Der heuristische Wert und der programmatische Charakter der älteren Arbeiten wird dadurch in keiner Weise geschmälert. Aber eine Wissenschaft, die sich an heutigen theologischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen beteiligen will, muß über das klassische Repertoire an Fragen und Methoden erheblich hinauswachsen. Die Liturgiewissenschaft kann mit Blick auf die Umbrüche und Veränderungen, die der Gottesdienst als Glaubensäußerung der Kirche in einer Zeit nachlassender Bindung an die christliche Überlieferung erfährt, und die gleichzeitig greifbare Religiosität mit neuem Interesse an Ritualen auf die Pastoralliturgik als kritische Reflexion von Praxis nicht verzichten. Allerdings

⁴⁶ WINKLER – MESSNER, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft (wie Anm. 30) 243.

⁴⁷ JEGGLE-MERZ, Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie (wie Anm. 43) 310.

⁴⁸ Vgl. F. SCHUBERT, Die Zukunft der Pastoraltheologie, in: ThGl 16. 1924, 119-129, hier 124; WINTERSIG, Pastoralliturgik (wie Anm. 43) 166.

wäre die konkrete Gestaltung weiter zu diskutieren. Sie wird vor allem in der Entwicklung von Kriteriologien liegen, nicht aber in der Praxisgestaltung, ein Mißverständnis, das nicht nur dem Fach schadet, sondern auch die Eigendynamik der Praxis verkennt.

4. *Förderung des Gottesdienstes durch wissenschaftliche Erkenntnis – Liturgiewissenschaft vor dem II. Vaticanum*

Das skizzierte Programm und das Zusammenspiel von Liturgiegeschichte, systematischer Liturgiewissenschaft und Pastoralliturgik hat die Liturgiewissenschaft zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem II. Vaticanum im wesentlichen geprägt. Einen wichtigen Einschnitt für die Geschichte des Faches markierte die Enzyklika „*Mediator Dei*“. Durch dieses päpstliche Lehrschreiben wurden nicht nur die Anliegen der Liturgischen Bewegung als berechtigt anerkannt, sondern auch die Bedeutung der Liturgiewissenschaft für Theologie und Kirche unterstrichen.⁴⁹ Sicherlich sind die Aussagen der Enzyklika nicht mit den späteren Aussagen der Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ vergleichbar. Doch stellte bereits *Mediator Dei* 4 heraus, die liturgiewissenschaftlichen Studien seit der Jahrhundertwende hätten sowohl für die Wissenschaften als auch im geistlichen wie privaten Leben vieler Christen Wirkung gezeigt. In der Priesterausbildung solle eine gründliche liturgiewissenschaftliche Bildung stattfinden, die zu einem wirklichen Verständnis der Riten führt. Sie solle, so Nr. 196 der Enzyklika, nicht allein zu einer schöneren und würdigeren Liturgie befähigen, sondern vor allem zu einer tieferen Christusverbundenheit. Die Liturgiewissenschaft erhält in der theologischen Ausbildung einen hohen Stellenwert.⁵⁰ Die Enzyklika hat die weitere Entwicklung des Faches vor allem dadurch befördert, daß sie die Anliegen der Liturgischen Bewe-

⁴⁹ Vgl. dazu TH. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944. Regensburg 1981 (StPL 3); DERS., „*Mediator Dei*“ – Vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: LJ 47. 1997, 129-150.

⁵⁰ Noch die Apostolische Konstitution Pius' XI. „*Deus scientiarum Dominus*“ vom 24.5.1931, die zwischen Hauptfächern und den ihnen zugeordneten Hilfsfächern unterschied, und eine Verordnung der Kongregation für die Seminare und Universitäten vom 12.6.1931 zählten die Liturgiewissenschaft nicht zu den *disciplinae principales*, sondern neben Hebräisch und Bibelgriechisch, Aszetik und Ostkirchenkunde zu den *disciplinae auxiliares* (vgl. AAS 23 [1931] 271 u. 281).

gung bei mancher Korrektur bestätigte und den Weg zu einer Erneuerung des Gottesdienstes wies. Daß sich bereits im April 1947 eine Konferenz der Liturgikdozenten an den Westdeutschen Priesterseminarien, die spätere Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL), im Kloster Ensen bei Köln konstituiert hat⁵¹ und daß im Dezember desselben Jahres, nun entscheidend motiviert durch die päpstliche Enzyklika, das Liturgische Institut mit Sitz in Trier gegründet wurde, kennzeichnet treffend die Aufbruchsstimmung dieser Jahre.⁵² Ebenfalls 1947 wurde in Trier erstmals in Deutschland ein Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft eingerichtet.

Schon in der Zeit vor dem II. Vaticanum setzte ein Wandel in der Liturgiewissenschaft ein. Neue Themen tauchten auf, beispielsweise die wachsende Beteiligung bei den ersten Schritten der Reform der Liturgie und das verstärkte Bemühen um die ökumenische Dimension des Faches.

In den Jahren vor dem II. Vaticanum beteiligte sich die Liturgiewissenschaft immer stärker an konkreten Reformmaßnahmen wie der Reform der Osternacht 1951 und der Karwoche 1955, die erste bedeutende Maßnahmen zur Neuordnung der Liturgie darstellten. Diese neue Akzentsetzung findet sich u.a. im von Joseph Pascher verfaßten Vorwort zum ersten Band des Liturgischen Jahrbuchs. Pascher gewichtet die Vertrautheit mit Geschichte und Theologie des Gottesdienstes, um die Zielsetzung der neuen Zeitschrift folgendermaßen zu umreißen: „Da jedoch das theoretische Wissen nicht genügt, die religiöse Wirklichkeit vielmehr nach Förderung und Verlebendigung durch die Erkenntnis verlangt, soll das ... ‚Liturgische Jahrbuch‘ die besondere Aufgabe haben, die wissenschaftlichen Ergebnisse für die Befruchtung des liturgischen Gottesdienstes nutzbar zu machen.“⁵³ Deshalb werde man das Augenmerk vor allem „auf die objektive Gestalt des liturgischen Gottesdienstes richten müssen“.⁵⁴ In den 50er und 60er Jahren wurden deshalb in besonderem Maße Themen in der Liturgiewissenschaft diskutiert, die in Zusammenhang mit der Erneuerung des Gottes-

⁵¹ Die Protokolle der ersten Treffen dieses Kreises sind im Archiv von Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, vorhanden. Vgl. auch KRANEMANN, Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“ (wie Anm. 2) 360f; K. RICHTER, Liturgiewissenschaft III. Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen u. -dozenten im deutschen Sprachgebiet, in: LThK³ 6. 1997, 992.

⁵² Vgl. TH. MAAS-EWERD, „Mediator Dei“ – vor 50 Jahren ein Signal (wie Anm. 49) 145-147; DERS., Förderung des Gottesdienstes im Sinne der Enzyklika „Mediator Dei“. Das vor 50 Jahren im Kloster „Maria Stern“ zu Augsburg gegründete Deutsche Liturgische Institut Trier, in: KIBl 77. 1997, 255-259.

⁵³ J. PASCHER, Zur Einführung, in: LJ 1. 1951, 5-7, hier 6.

⁵⁴ Ebd.

dienstes gebracht wurden. Nicht nur das *Liturgische Jahrbuch*, auch andere deutsch- und fremdsprachigen Zeitschriften⁵⁵ dokumentieren das nachdrücklich, wobei es nun nicht vor allem um Modelltexte o.ä. ging, sondern um die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Themen, die die Praxis der Seelsorge betrafen. Ein Austausch zwischen Wissenschaft und Seelsorge wurde angestrebt!

Schon vor dem II. Vaticanum kam es zu einer engeren Zusammenarbeit von katholischen und evangelischen Liturgiewissenschaftlern, wie z.B. in der Mitarbeit von Hans Lietzmann beim *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* deutlich wird.⁵⁶ Die orientalischen Liturgien waren in vielfältiger Weise Studienobjekte. Eine kleinere Zahl von Wissenschaftlern befaßte sich mit der jüdischen Liturgie und ihrer Bedeutung für den christlichen Gottesdienst.⁵⁷ Bereits 1955/56 erschien in Band 4,2 des *Archivs für Liturgiewissenschaft* ein Literaturbericht von Viktor Warnach über Beziehungen zur evangelischen Liturgie und Liturgiewissenschaft, weitere ähnliche Berichte folgten seitdem.⁵⁸ Hans Bernhard Meyer beschloß seine 1965 im Druck erschienene Arbeit über Luther und die Messe mit einem Satz, der als Hinweis auf eine zukünftig ökumenische Liturgiewissenschaft gelesen werden kann: „Es ist wohl an der Zeit, diese konfessionellen Verhärtungen auf beiden Seiten in geduldiger und gemeinsamer Arbeit an der Sache abzubauen, um die es hüben und drüben geht: um die stiftungsgemäße Feier der göttlichen Geheimnisse.“⁵⁹

⁵⁵ Einen sehr instruktiven Überblick über die deutschsprachigen Fachzeitschriften bietet: U. I. RÜPKE, *Liturgische Zeitschriften und Reihen des deutschen Sprachgebiets im 20. Jahrhundert unter Berücksichtigung der liturgischen Bewegung und Reform im katholischen Raum*. Paderborn 1974 (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken 2).

⁵⁶ Vgl. die Nachweise in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. Herausgegeben von Odo Casel OSB. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden, hg. v. A. A. HÄUSSLING, bearb. von PH. RECH unter Mitarb. v. S. FELDHOHN. Münster 1982.

⁵⁷ Hier ist vor allem John Hennig zu nennen. Seine zahlreichen Aufsätze zum Thema vgl. in: J. HENNIG, *Liturgie gestern und heute*. 2 Bde. Maria Laach 1989, insbes. Bd. 2 und die dort zusammengetragenen Aufsätze zu „Liturgie und Judentum“.

⁵⁸ Vgl. die Nachweise in den Registern des *Archivs für Liturgiewissenschaft*; ein Inhaltsverzeichnis der seit 1950 erschienenen Bände ist in Vorbereitung.

⁵⁹ Vgl. H. B. MEYER, *Luther und die Messe*. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters. Paderborn 1965 (KKTS 11) 392. Daß die Erwartungen und Möglichkeiten einer sich ökumenisch verstehenden Liturgiewissenschaft weitergehen, hat jüngst Friedrich Lurz überzeugend dargelegt. Vgl. LURZ, *Die Feier des Abend-*

Daß auch die gesellschaftlichen und anthropologischen Bedingungen der Liturgie bereits früh in ihrer Bedeutung erkannt wurden, mag der berühmte Brief Guardinis an den Liturgischen Kongreß in Mainz aus dem Jahre 1964, also dem Jahr, in dem das Konzil endete, belegen.⁶⁰

5. Die Liturgiewissenschaft als „*disciplina principalis*“ – *Sacrosanctum Concilium* und die nachkonziliaren Dokumente

Kam es also schon vor dem Konzil partiell zu einer Neugewichtung bzw. einem Zuwachs an Aufgaben, so veränderte sich das Fach zweifellos mit dem Konzil und seit den späten 60er Jahren. Daß das Konzil dem Fach einen neuen Stellenwert beimaß und Liturgiewissenschaft fest in die Ausbildung zukünftiger Theologinnen und Theologen integriert wurde, ist nicht allein ausschlaggebend gewesen. In Europa wandelte sich das gesellschaftliche Umfeld mit der Studentenbewegung und den gesellschaftlichen Aufbrüchen, die auch vor den Kirchen nicht Halt machten. Die bis heute nicht abgeschlossene Suche nach dem gesellschaftlichen Standort der Kirchen setzte ein, das Kirchenbild wandelte sich nach innen wie nach außen, die Rolle der Laien veränderte sich erheblich, phänotypisch an der Rollenverteilung im Gottesdienst, dem Zueinander von Priester und Gemeinde, der Verwendung der Muttersprache abzuweisen. Ohne daß damit die tradierten Aufgaben der Liturgiewissenschaft obsolet geworden wären, mußten Fragestellungen und Aufgaben der Liturgiewissenschaft ergänzt, wenn nicht neu definiert werden. Der gesellschaftlich-kirchliche Paradigmenwechsel mußte zwangsläufig einen Paradigmenwechsel auch in der Liturgiewissenschaft zur Konsequenz haben.⁶¹

mahls (wie Anm. 36) 17-47. Allerdings wird man den Stellenwert der „ökumenischen Dimension“ in der jüngeren Fachgeschichte, den Lurz eher gering ansetzt, anders einschätzen können.

⁶⁰ Vgl. R. GUARDINI, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief, in: LJ 14. 1964, 101-106, hier 106 die Frage: „Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig?“ Dazu u.a. A. SCHILSON, Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: LJ 39. 1989, 206-227, hier 218f.

⁶¹ Es ist im Rückblick zu fragen, ob dieser Paradigmenwechsel in aller Konsequenz reflektiert worden ist. Vgl. dazu vor allem die Arbeiten von A. HÄUSSLING, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft, in: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN – M. B. MERZ. Münster 1997 (LQF 79) 284-301 (erstmalig 1970 erschienen); DERS., Liturgie-

Die Liturgiewissenschaft hat durch das II. Vaticanum innerhalb der theologischen Disziplinen einen neuen Stand erhalten. Explizit äußern sich die Art. 14-20 der Konstitution zu Bedeutung und Aufgaben des Faches. Diese Artikel finden sich im 1. Kapitel der Liturgiekonstitution, das allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und zur Förderung der Liturgie formuliert, damit in jenem Teil von *Sacrosanctum Concilium*, der programmatischen Charakter trägt. Mehr noch: Sie folgen unmittelbar den theologischen Aussagen über das Wesen der Liturgie und ihre Relevanz für das kirchliche Leben. Die Liturgie wird als „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10), verstanden. Im Blick auf die *participatio actiosa* der Gläubigen an einer so gewichteten Liturgie fordert das Konzil eine angemessene Ausbildung der Seelsorger. Sie soll die zukünftigen Priester so mit der Liturgie und ihrer spirituellen Kraft vertraut machen, daß sie für andere wiederum Lehrmeister dieser Liturgie werden können. Deshalb ist eine profunde Ausbildung der Dozenten für Liturgiewissenschaft an Seminarien, Ordenshochschulen und theologischen Fakultäten notwendig, deshalb gehört das Lehrfach Liturgiewissenschaft an Seminarien und ordenseigenen Studienhäusern „zu den notwendigen und wichtigeren Fächern“ („*inter disciplinas necessarias et potiores*“) und an den theologischen Fakultäten „zu den Hauptfächern“ („*inter disciplinas principales*“) (SC 16).⁶² Dieser Passus der Liturgiekonstitution ist gewiß kein „Ruhekissen“ der Liturgiewissenschaft, vielmehr müssen die Vorgaben des Konzils immer neu mit Leben gefüllt werden. Zweierlei darf aber nicht übersehen werden: Die Bedeutung der Liturgiewissenschaft wird von Kernaussagen der Liturgiekonstitution her begründet. Eine Kirche, die die Feier des Gottesdienstes so sehr als ihr Zentrum versteht, wie dies für die römisch-katholische Kirche gilt, kann nach Meinung der Konzilsberater nicht auf die Liturgiewissenschaft verzichten. Das Konzil empfiehlt deshalb nicht nur die Aufwertung der Liturgiewissenschaft, sondern es trifft sogar die Bestimmung („*statuere decrevit*“ [SC 14]), daß die Liturgiewissenschaft künftig notwendiges Fach bzw. Hauptfach ist. Damit wird in doppelter Hinsicht unterstrichen, welche Bedeutung die Konzilsväter diesem Fach und seiner Arbeit

wissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen Sprachgebiet, ebd. 302-320 (erstmal 1982 erschienen); DERS., Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, ebd. 321-333 (erstmal 1988 erschienen).

⁶² TAFT, Über die Liturgiewissenschaft heute (wie Anm. 37) 245, irrt, wenn er schreibt, die Liturgiewissenschaft sei erst durch die „*Ordinationes*“ zu *Sapientia Christiana* vom 4. April 1979 als Hauptdisziplin anerkannt worden.

beigemessen haben.⁶³ Eine solche Konzilsbestimmung kann nicht *via facti* außer Kraft gesetzt werden! Letzteres gilt aber auch für die Aspekte, unter denen die Liturgie an den Studieneinrichtungen behandelt werden soll. Das Konzil nennt Theologie und Geschichte, die offensichtlich besonderes Gewicht besitzen, wie auch („tum“) Spiritualität, Seelsorge und Recht. Ein umfassendes Programm der Liturgiewissenschaft wird im Blick auf das Feiargeschehen vorgegeben.

Wichtiger ist sicherlich noch, daß auch die anderen theologischen Disziplinen, unter denen besonders die Dogmatik, Exegese, Spiritualität und Pastoral genannt werden, das Christusmysterium und die Heilsgeschichte in der Weise behandeln sollen, daß der Zusammenhang mit der Liturgie deutlich wird. Die *lex orandi* ist durch die anderen theologischen Disziplinen so wahrzunehmen, daß der Zusammenhang zwischen dem jeweiligen Fachgegenstand und der Liturgie zum Tragen kommt. Diese Bestimmung des Konzils ist bislang allerdings kaum realisiert worden.⁶⁴

Die Grundordnung für die Ausbildung der Priester „*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*“ von 1970⁶⁵ hat diese Bestimmungen des Konzils für die theologische Ausbildungsordnung übernommen und die Aufgaben des Faches mit der Liturgiekonstitution umschrieben. Hier fällt nun auf, daß die Studenten nicht nur an die schon realisierte Reform der Liturgie herangeführt, sondern zugleich zu einem Urteil über weitere notwendige Reformmaßnahmen befähigt werden sollen. Die Liturgiewissenschaft besitzt, wie immer dies gefüllt werden mag, Relevanz für Pastoral und Praxis.⁶⁶

Die Vorgaben der *Ratio fundamentalis* sind in die entsprechenden Studienordnungen im deutschen Sprachgebiet aufgenommen worden,

⁶³ Vgl. auch OT 4; 16.

⁶⁴ Vgl. Liturgie ein vergessenes Thema der Theologie?, hg. v. K. RICHTER Freiburg / Br. 1986 (QD 107); M. STUFLESSER, *Memoria Passionis*. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil. Altenberge 1998 (MThA 51); W. W. MÜLLER, „*Lex orandi, lex credendi*“. Wo Systematik und Liturgiewissenschaft heute zusammenarbeiten können, in: MThZ 49. 1998, 145-154.

⁶⁵ Vgl. AAS 62. 1970, 321-384.

⁶⁶ Vgl. dazu generell E. J. LENGELING, *Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern*. Regensburg 1976. Einen Überblick über den Stand des Faches gab 1995 K. RICHTER, *Die Liturgiewissenschaft im Studium der Theologie heute*, in: LJ 45. 1995, 40-47.

die Liturgiewissenschaft ist aus der Theologie heute nicht mehr wegzudenken, soll letztere nicht zum Torso werden.

Das Profil des Faches hat sich von hierher weiterentwickelt. Mit der „Standortbestimmung“ der deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler von 1991 sind Gegenstand, Aufgabenverteilung, Methoden, aber auch die Selbstverortung der Liturgiewissenschaft im theologischen Fächerkanon verdeutlicht worden.⁶⁷ Dieses Papier soll hier stellvertretend für andere Äußerungen zum Fach aus jüngerer Zeit genannt werden, zumal es von den Mitgliedern der AKL erarbeitet worden ist und daher in gewisser Weise repräsentativ ist. Liturgiewissenschaft wird als theologische Disziplin definiert, die die theologischen und anthropologischen Dimensionen des Gottesdienstes reflektiert. Tradition, Ökumene und Inkulturation werden als Bezugsgrößen genannt. Die Ansätze liturgiewissenschaftlicher Forschung aus der ersten Jahrhunderthälfte bleiben maßgeblich, werden aber um Methoden aus jenen Wissenschaften, die nach dem Menschen und seinen Ausdrucksformen fragen, ergänzt. Für sich selbst sieht die Liturgiewissenschaft innerhalb der theologischen Fächer „eine koordinierende und integrierende Funktion ..., indem sie den doxologischen Ursprung und das doxologische Ziel aller Theologie immer neu in das Gespräch bringt.“⁶⁸

6. *Resümee*

Einen kurzen Überblick über die jüngere Fachgeschichte zu geben, war das Ziel des Beitrags. Aufgaben und Zielsetzungen, ja die Herausforderungen, denen sich die Liturgiewissenschaft gegenübersteht, sind skizziert worden. Ob sich das Fach diesen Herausforderungen gestellt hat, wird sich erst mit zeitlicher Distanz sagen lassen. Sicherlich greift der kritische Hinweis, daß durch die wissenschaftliche Begleitung der Liturgiereform und ihrer Umsetzung in einem personell kleinen Fach seit dem Konzil viele Kräfte auf Kosten anderer Aufgaben absorbiert worden sind. Doch hätte andernfalls die Erneuerung des Gottesdienstes nicht zu dem gefunden, was heute erreicht ist. Tatsächlich sind manche Felder der Liturgiewissenschaft unbestellt geblieben. So fehlt im deutschen Sprachgebiet eine konsequent erarbeitete Theologie der Liturgie⁶⁹, viele Fragestellungen der Geschichte der Liturgie harren noch der Bearbeitung.⁷⁰ Dennoch sind hoffnungsvolle Aufbrüche nicht zu übersehen! Sie werden zu einer neuen Profilierung des Faches beitragen,

⁶⁷ Vgl. GERHARDS – OSTERHOLT-KOOTZ, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“ (wie Anm. 1) 124-127.

⁶⁸ Ebd. 126.

aber nicht seine Charakteristik verändern können: Die Liturgiewissenschaft steht, das zeigt der Überblick über die jüngere Fachgeschichte, an der Schnittstelle ganz unterschiedlicher Aufgabenfelder. Das ist nicht allein auf historische Ausprägungen zurückzuführen, sondern hat seine Ursache in der Vieldimensionalität der Liturgie selbst. Um den Glauben in seiner Realisierung im Gottesdienst der Kirche⁷¹ adäquat wahrnehmen zu können, sind Liturgiegeschichtsforschung und systematische Liturgiewissenschaft unverzichtbar, ebenso aber auch die Auseinandersetzung mit der Gestaltwerdung der Liturgie. Schwerpunktsetzungen sind unvermeidlich und notwendig, aber das Fach kann insgesamt als theologische Disziplin auf keines der genannten Felder für Forschung und Lehre verzichten, will es nicht unter den theologischen Disziplinen sein vielleicht nicht immer einfaches, aber doch eigenständiges Profil verlieren!

⁶⁹ R. MESSNER, Sakramentalien, in: TRE 29. 1998, 648-663, hat ebd. 657-662 eine Problemskizze einer „liturgischen Theologie“ vorgelegt; danach will „eine liturgische Theologie ... den Glauben der Kirche ans Licht bringen, wie er sich im Gottesdienst, der nach der Lehre aller großen Konfessionen das Zentrum des kirchlichen Lebens ist, darstellt und realisiert“ (ebd. 657). Allerdings scheinen gerade in den letzten Jahren verstärkt theologische Fragen des Gottesdienstes, die in Richtung einer liturgischen Theologie zielen, behandelt worden zu sein. Wir weisen nur hin auf Arbeiten zur Christologie der Liturgie (Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinai-bund, hg. v. K. RICHTER – B. KRANEMANN. Freiburg / Br. 1995 [QD 159]), zu theologischen Fragen um den liturgischen Leitungsdienst (Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. M. KLÖCKENER – K. RICHTER. Freiburg / Br. 1998 [QD 171]) und zur Bedeutung des Alten Testaments für die Liturgie (Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, hg. v. A. FRANZ. St. Ottilien 1997 [PiLi 8]).

⁷⁰ Das Urteil, die Liturgiegeschichte werde im deutschen Sprachgebiet vernachlässigt (so WINKLER – MESSNER, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft [wie Anm. 30] 235), trifft so pauschal nicht zu. In den 80er und 90er Jahren ist beispielsweise die Liturgie der Katholischen Aufklärung erst wirklich entdeckt und von verschiedenen Wissenschaftlern unter vielfältigen Themenstellungen behandelt worden; ein neues Interesse an mittelalterlicher Liturgie ist zu beobachten; die regionalen Liturgien des deutschen Sprachgebiets sind wieder verstärkt Forschungsobjekte; es gibt sogar Perspektiven für neue Untersuchungsansätze und Fragestellungen. Vgl. zuletzt den Forschungsüberblick von B. KRANEMANN, Geschichte des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Ein Forschungsbericht (1980-1995), in: ALw 37. 1995, 227-303.

⁷¹ Vgl. MESSNER, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? (wie Anm. 20) 260.

Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft

Für viele Christen ist der Gottesdienst ihrer jeweiligen Kirche der entscheidende Ort christlicher und konfessioneller Identität. Der Gottesdienst bildet sowohl „Heimat“ und Hauptvollzug des Glaubens als auch die Grenze, an der die Spaltung der Kirchen für viele Menschen deutlich und der Wunsch nach gemeinsamen Feiern laut wird. Die damit angerissene Frage, wie ökumenisch Liturgie sein kann und soll, stellt sich auf wissenschaftlich-theologischer Ebene zugleich als Frage nach einer „ökumenischen Liturgiewissenschaft“. In ihrer „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“ haben die bundesdeutschen Mitglieder der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozent/inn/en im deutschen Sprachgebiet“ 1991 diese Frage mit einem knappen Satz beantwortet: „Wie alle anderen theologischen Disziplinen kann Liturgiewissenschaft selbstverständlich nur in ökumenischer Perspektive betrieben werden.“¹ Was aber bedeutet das konkret? Warum wird von einer „ökumenischen Perspektive“ und nicht von einer „ökumenischen Liturgiewissenschaft“ gesprochen? Diese Fragestellung ist im dt. Sprachraum nur Ende der 80er Jahre mit wenigen Veröffentlichungen² behandelt worden. Teresa Berger hat mit ihren „Prolegomena für eine ökumenische Liturgiewissenschaft“ versucht, Notwendigkeit und Möglichkeit einer ökumenischen Liturgiewissenschaft zu begründen.³ Angelus A. Häußling hat in einer Vorbemerkung und zwei weiteren Beiträgen diesen Ansatz als unzureichend kritisiert⁴. Danach ist die Diskussion nicht weitergeführt worden, ohne daß sich die Fragestellung erübrigt hätte. Allerdings ist bereits dort deutlich geworden, daß das größte theologische wie methodische Problem in der Einbeziehung der Liturgien der Reformationskirchen besteht. Nachfolgend soll nun in einem eigenen Ansatz aufgezeigt werden, wie eine in der

¹ A. GERHARDS/B. OSTERHOLT-KOOTZ, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“: LJ 42 (1992) 122-138, hier 126.

² Der Beitrag von K.-H. BIERITZ (Chancen einer ökumenischen Liturgik: ZKTh 100 (1978) 470-483, jetzt auch: DERS., Zeichen setzen = Praktische Theologie heute 22 (Stuttgart 1995) 29-41 ist konzeptionell nicht so weitreichend.

³ Vgl. T. BERGER, Prolegomena für eine ökumenische Liturgiewissenschaft: ALw 29 (1987) 1-18.

⁴ Vgl. ebd. 1; A. A. HÄUSSLING, Bemerkungen zu Teresa Bergers „Prolegomena für eine ökumenische Liturgiewissenschaft“: ALw 29 (1987) 242-249; DERS., Was heißt: Liturgiewissenschaft ist ökumenisch?: K. SCHLEMMER (Hg.), Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene = QD 122 (Freiburg 1989) 62-88.

katholischen Kirche verwurzelte Liturgiewissenschaft eine ökumenische sein kann und welche Möglichkeiten und Grenzen die dabei anzuwendenden Methoden haben⁵. Prüfstein für ein solches Projekt ist die Integration evangelischer Liturgien.

1. *Der ökumenische Ansatz in den verschiedenen Ebenen der Liturgiewissenschaft*

Wie bei jeder Wissenschaft sind auch bei der Liturgiewissenschaft drei Ebenen zu unterscheiden: die Ebene des Objektes einer Wissenschaft, die Ebene der Wissenschaft selbst und die Ebene der Theorie der Wissenschaft. Auf jeder Ebene kann die ökumenische Ausrichtung eingebracht werden. Auf der Ebene der Theorie der Liturgiewissenschaft (dem Ort der theoretischen Diskussion über das, was Liturgiewissenschaft leisten und welches Instrumentarium sie dazu verwenden soll) muß die Forderung nach einer „ökumenischen Liturgiewissenschaft“ gestellt werden. Herausgebildet hat sich diese Forderung erst nach dem 2. Vatikanischen Konzil⁶ und aus der nun ermöglichten ökumenischen Öffnung heraus⁷, ohne daß sie durchweg (z.B. in Handbüchern⁸) rezipiert worden wäre. Hier gilt es nun die ökumenische Dimension voranzutreiben. Auf der Ebene der Liturgiewissenschaft selbst sind ein formaler und ein inhaltlicher Aspekt zu unterscheiden. Wenn Liturgiewissenschaft auf formaler Ebene ökumenisch ist, so besteht ein Dialog zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern verschiedener Konfessionen. Damit ist aber noch keine inhaltliche Ökumenizität erreicht, sondern nur eine Auseinandersetzung über konfessionelle Grenzen hinweg⁹. Letztlich kann sogar eine Liturgie-

⁵ Vgl. auch F. LURZ, Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft = Praktische Theologie heute 38 (Stuttgart 1998), hier 17-47.463-466. Dort ist die Methode an einem Objekt angewandt worden, das für eine traditionelle katholische Liturgiewissenschaft außerhalb ihres Interessengebietes lag.

⁶ UR 9 fordert ausdrücklich die Erforschung des liturgischen Lebens der „getrennten Brüder“.

⁷ Zur Bedeutung der Liturgiekonstitution für die Ökumene vgl. T. BERGER, „Erneuerung und Pflege der Liturgie“ – „Einheit aller, die an Christus glauben“. Ökumenische Aspekte der Liturgiekonstitution: H. BECKER/B. J. HILBERATH/U. WILLERS (Hg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft = Pietas liturgica 5 (St. Ottilien 1991) 339-356.

⁸ Vgl. den Überblick in LURZ (Anm. 5) 27.

⁹ Ist ein solcher Dialog in den letzten Jahrzehnten nur wenig zustande gekommen, so scheint sich dies in den letzten Jahren zu ändern. Eine auf beiden Seiten verstärkte Einbeziehung z.B. von Kunst, Musik, Medien, Kommunikations- und Gesellschaftswissenschaften ist zudem nicht konfessionell vorgeprägt.

wissenschaft inhaltlich ökumenisch betrieben werden, ohne daß entsprechende Gesprächspartner der anderen Konfessionen vorhanden sind¹⁰. Fruchtbarer und deshalb anzustreben ist ein interkonfessioneller Dialog aber auf jeden Fall. Entscheidend ist jedoch die inhaltliche Ebene, die durch die zu untersuchenden Objekte geprägt ist. Deshalb stellt die Erforschung von Liturgien anderer Konfessionen um ihrer selbst willen das wesentliche Moment einer ökumenischen Liturgiewissenschaft dar. Da in den verschiedenen Konfessionen z.T. ein sehr unterschiedliches Liturgieverständnis herrscht, das sich in einer fehlenden Identität der Handlungsfelder zeigt¹¹, muß man zu einer gegenseitigen Begegnung der Objektbereiche zu gelangen versuchen. Unter „Liturgie“ als Materialobjekt ist deshalb all das zu verstehen, was in den jeweiligen Kirchen bei der Versammlung der Gemeinde zum Gedächtnis der Heilstaten Christi geschieht. Ein solches Einlassen auf die Sichtweise der anderen Konfession braucht und soll nicht auf den eigenen, konfessionell gebundenen Standpunkt verzichten, sondern muß diesen immer mit reflektieren.¹²

2. Mögliche methodische und theologische Einwände

Nun ist ein solcher Ansatz nicht völlig neu, vor allem die von Anton Baumstark begründete „vergleichende Liturgiewissenschaft“ stellte die Liturgien der Ostkirchen als Materialobjekt in den Mittelpunkt ihrer Arbeit und hat so Immenses geleistet. Zu hinterfragen ist aber deren erkenntnisleitendes Interesse (Formalobjekt): Zielte es nicht viel eher auf die Reform des eigenen Ritus hin zu einer (vermuteten) Ursprünglichkeit, die man in den östlichen Riten besser zu erkennen glaubte¹³? Sicher hat

¹⁰ Der Einwand, auf ev. Seite hätten keine Fachkollegen zur Verfügung gestanden (vgl. HÄUSSLING, Bemerkungen (Anm. 4) 243), kann deshalb nur begrenzt eingebracht werden. Dies war auch im klassischen „ökumenischen“ Bereich katholischer Liturgiewissenschaft, der Untersuchung östlicher Liturgien, weitestgehend der Fall.

¹¹ Vgl. A. A. HÄUSSLING, Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen Sprachgebiet: ALw 24 (1982) 1-18, hier 12.

¹² Häußling ist recht zu geben, daß Liturgiewissenschaft immer nur aus einer kirchlichen Heimat heraus und unter der konkreten Vorausbezogenheit der geschichtlich gegebenen Liturgiewissenschaft betrieben werden kann (vgl. HÄUSSLING, Bemerkungen (Anm. 4) 244f).

¹³ Diese Anfrage ist an den Einwand Häußlings zu richten, Liturgiewissenschaft, die diesen Namen verdiene, habe immer schon ökumenisch gearbeitet, ja sei sogar im 19. Jh. und zu Beginn des 20. Jh. unter den theologischen Disziplinen am ökumenischsten gewesen (vgl. HÄUSSLING, Bemerkungen (Anm. 4) 242; DERS., Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns: LJ 38 (1988) 94-108, hier 98f); dies stimmt m.E. nur in bezug auf das Materialobjekt (und dann auf den Osten), nicht aber für das Formalobjekt.

letzteres eine beachtliche ökumenische Relevanz (im Sinne einer gemeinsamen Wurzel), darf aber nicht überbewertet werden, will man nicht als Ziel einer ökumenischen Liturgiewissenschaft eine altkirchliche Einheitsliturgie anstreben. Dieser Ansatz hat also auf der Ebene des Formalobjekts nur geringe ökumenische Dimension, allein das Materialobjekt geht über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus.

Die theologischen Grenzen des Ansatzes der „vergleichenden Liturgiewissenschaft“ werden gerade an der Begründung deutlich, warum evangelische Liturgien für eine Untersuchung irrelevant seien. Motiviert war das Außerachtlassen der reformatorischen Tradition durch die Anwendung einer Methode und ihres Entwicklungsparadigmas auf die Liturgie; beide gaben sich historisch, waren aber letztlich philosophischer Natur¹⁴. Es ist die dieser Richtung eigene biologistische Sicht von Liturgie als etwas Gewachsenem: „Die Liturgie ist ein Gewordenes, aber nicht wie eine beliebige Schöpfung mit bewußter Absicht auf ein selbstgewähltes Ziel gerichteter menschlicher Willkürtätigkeit“¹⁵, sondern das Ergebnis „eines organischen, nach inneren Gesetzen sich vollziehenden Werdens“¹⁶. Das Spezifische dieser organischen Sicht ist, daß nach ihr die Liturgie wie die Natur in ihrer Entwicklung bestimmten Gesetzen folgt¹⁷ und somit radikale Umbrüche (wie die reformatorischen Liturgien) nur als menschliche Willkürtätigkeit verstanden werden¹⁸. Wurzel und damit Lebenskern der

¹⁴ Fritz WEST hat diese philosophischen Hintergründe eingehend nachgewiesen (vgl. F. WEST, *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark* = *Alcuin/GROW Joint Liturgical Studies* 31 (Bramcote 1995)). Zudem hat BRADSHAW die Grundsätze einer vergleichenden Liturgiewissenschaft revidiert (vgl. P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (Cambridge 1992), hier 56-79). Ein Eingehen auf diese Kritik vermißt man bei G. WINKLER, *Über die Liturgiewissenschaft: ThQ* 175 (1995) 61f.

¹⁵ A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* = *EcOra* 10 (Freiburg 1923), hier 2.

¹⁶ Ebd. 3.

¹⁷ Vgl. WEST (Anm. 14) 15. Evolution wird somit als Transformation des wesentlich Gleichbleibenden gesehen (vgl. ebd. 19). Diese Sicht wird wie die Methode aus der vergleichenden Linguistik übernommen, die die Entwicklung der Sprachen mit einer Stammbaumtheorie deutet (vgl. ebd. 16-19). Gabriele WINKLER und Reinhard MESSNER haben noch jüngst die These von der gesetzmäßigen Entwicklung der Riten als besonderen Verdienst Baumstarks herausgestellt, ohne diese kritisch zu hinterfragen (vgl. G. WINKLER/R. MESSNER, *Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft: ThQ* 178 (1998) 229-243, hier 232). An anderer Stelle gestehen sie aber zu, daß Gottesdienst „selten aus der Kreativität einzelner Personen entsteht“ (ebd. 242).

¹⁸ Vgl. WEST (Anm. 14) 15.

Liturgie bleibt die Liturgie der alten Kirche.¹⁹ So kann die Reformation nur als der „riesenhafte Abfall von der alten Kirche“²⁰ und damit der Substanz verstanden werden; die Substanz der Liturgie muß aber für Baumstark immer gleich bleiben.²¹ Das Problem des organischen Modells besteht in der Ontologisierung durch die Annahme der Vergleichbarkeit von Natur und Kultur²². Während sich aber die Natur aufgrund genetischer Kriterien entwickelt, verändert sich die Kultur unter soziologischen Einflüssen²³. Stimmt das der „vergleichenden Liturgiewissenschaft“ zugrundeliegende Paradigma nicht, so stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit einer Beachtung evangelischer Liturgien in neuer Weise: Sie können nun nicht mehr einfach ignoriert werden.²⁴

Die Mißachtung der evangelischen Liturgien ist aber auch dogmatisch begründet, denn den Liturgien der Reformationskirchen wurde wegen des Fehlens von episkopaler Verfassung und apostolischer Sukzession und wegen einer wesentlich anderen Einschätzung der Sakramente die „Gültigkeit“ abgesprochen. Diese Konzentration auf die Größe „Kirche“ hat für unsere Fragestellung insofern ihre Berechtigung, als mit der Liturgie sich „Kirche im Vollzug“ als Materialobjekt der Liturgiewissenschaft darstellt²⁵. Mittlerweile hat aber eine grundlegende Änderung in der Einschätzung gerade der evangelischen Kirchen stattgefunden. LG 8 spricht nun davon, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche „subsistiert“ (statt mit ihr identisch zu sein), und UR 3 weitet ihre Existenz über enge Kirchengrenzen hinaus aus. Wenn aber die Kirche Jesu Christi nicht fest umrissen werden kann,

¹⁹ Allerdings geht BAUMSTARK nicht von einer Einheitlichkeit der Ursprünge aus, sondern sieht die zunehmende Vereinheitlichung der zunächst pluriformen Liturgien als organische Entwicklung (vgl. ebd. 28f).

²⁰ BAUMSTARK, Werden (Anm. 15) 126.

²¹ Vgl. A. BAUMSTARK, Comparative Liturgy. Revised by Bernard Botte (London 1958), hier 1.

²² Vgl. WEST (Anm. 14) 21.

²³ Vgl. ebd. 25.

²⁴ Zugleich stellt sich mit dieser Ausweitung des Materialobjektes erneut die Aufgabe, ein theologisches (nicht philosophisches) Modell einer verantworteten liturgischen Entwicklung in einer konfessionell differenzierten Christenheit zu erarbeiten. Ansonsten droht eine ökumenische Liturgiewissenschaft im Deskriptiven steckenzubleiben. MESSNER versucht dies, indem er von der liturgischen Tradition als pneumatischem Geschehen spricht, das die Selbstvergegenwärtigung des Ursprungsgeschehens in den einzelnen liturgischen Traditionen bewirke (vgl. R. MESSNER, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen: ALw 40 (1998) 257-274, hier 267-270).

²⁵ Zur Problematik, aufgrund des Sprechens von der Kirche als „Grundsakrament“ in der neueren Theologie die Kirche als vorgegebene Größe zu verstehen, die sich in ihren Vollzügen *nur* artikuliert, vgl. LURZ (Anm. 5) 28-30.

sondern sich in vielfältigen Formen aktualisiert, müssen konsequenterweise alle christlichen Kirchen und ihre Liturgien als Materialobjekt berücksichtigt werden.²⁶

Schließlich wendet Häußling gegen eine solche Ausweitung des Materialobjekts ein, daß der Kreis der zu betrachtenden bzw. ernstzunehmenden Liturgien wegen ihrer unterschiedlichen Bezugnahme auf das eine Heilsmysterium in Jesus Christus einzuschränken sei: „Von der Nähe und Ferne zu diesem Mysterium in der Verkündigung, im Glauben, in der Feier, ergeben sich die kritischen Maßstäbe, an denen ‚Kirche‘ und mit ihr ‚Liturgie‘ als geistgefüllt und sachgerecht, als ökumenisch relevant, zu messen sind.“²⁷ Er konkretisiert diese Aussage noch einmal für die Liturgie, indem er die Formel von der „Hierarchie der Wahrheiten“ (UR 11) überträgt: „Auf die liturgischen actiones der Ökumene angewandt, heißt das: es gibt eine Hierarchie der Sachintensität, gewertet nach dem unterschiedlich repräsentierenden Zusammenhang mit dem Pascha-Mysterium.“²⁸ M.E. darf aber „Sachgemäßheit“ nicht auf eine theologische, von einheitlichen Kriterien ausgehende Ebene (eben dem Pascha-Mysterium) reduziert werden, ohne die anthropologische Ebene in der Kriteriologie zu berücksichtigen. Liturgie hat als Feier des Pascha-Mysteriums immer zugleich eine theologische und eine anthropologische Ebene²⁹ und beide sind unlösbar miteinander verbunden. Durch die anthropologische Ebene ergeben sich die unterschiedlichen Ausformungen der Liturgie in den jeweiligen geschichtlichen Situationen und Kulturen, die heute meist mit dem Stichwort „Inkulturation“ gekennzeichnet werden.³⁰ Für beide Ebenen gibt es eine jeweilige Sachgemäßheit: Die der theologischen Ebene tendiert zur Einheit, die der anthropologischen aber zur Pluriformität. Über das, was am Pascha-Mysterium gemessen „sachgerecht“ ist, streiten und entzweien sich die Christen aber seit fast zwei Jahrtausenden! Eine Orientierung an einem Ideal der alten Kirche hilft nicht weiter, da die Liturgien der Antike nur in einem bestimmten Stadium eine gewisse Einheit (durch gegenseitige

²⁶ Ausgehend vom biblischen Begriff des „Volkes Gottes“ (vgl. LG 9-18) ist über die christlichen Kirchen hinaus auch das Judentum eingeschlossen (vgl. BERGER, Prolegomena (Anm. 3) 17; HÄUSSLING, Was heißt (Anm. 4) 75-78; HÄUSSLING, Liturgiewissenschaft (Anm. 11) 13f).

²⁷ HÄUSSLING, Bemerkungen (Anm. 4) 247.

²⁸ Ebd. 247¹².

²⁹ So auch die Standortbestimmung (vgl. GERHARDS/OSTERHOLT-KOOTZ (Anm. 1) 125).

³⁰ Zur umfangreichen Literatur zur „Inkulturation“ vgl. H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral = GdK 4 (Regensburg 1989), hier 535-537.

Anpassung) aufweisen. Was aber nicht konkret zu fassen ist, kann nicht Kriterium einer wissenschaftlichen Betrachtung sein.

Daraus folgt, daß nur eine solche Bestimmung der ökumenischen Liturgiewissenschaft wissenschaftlich redlich ist und deren Ergebnisse überprüfbar bleiben, die als Materialobjekt alle christlichen Liturgien betrachtet, da alle sich als Erfüllung des Auftrages Christi verstehen³¹. Ggf. muß man eine Aufteilung in verschiedene Spezialgebiete vornehmen und deren Ergebnisse wieder unter einem gemeinsamen Fragehorizont diskutieren. Auch dürfen nicht bestimmte, konfessionsspezifisch erscheinende Vollzugsformen und Themen zugunsten der konsensfähigen Themen ausgeklammert werden. Eine ökumenische Liturgiewissenschaft muß sich gerade auch den Konfliktfeldern widmen.

3. Die Zielsetzung einer ökumenischen Liturgiewissenschaft

Das liturgiewissenschaftliche Arbeiten der letzten Jahrzehnte ist – besonders im englischsprachigen Raum – deutlich durch die Tendenz zur Vereinheitlichung der Gottesdienstformen unter dem Paradigma einer Orientierung an altkirchlichen Liturgien geprägt.³² Eine Konvergenz im Erscheinungsbild der Liturgie droht aber, bei Äußerlichkeiten stehen zu bleiben, da sie eine (aufgrund der Inkulturation) berechnete Vielfalt nicht anerkennt. Ökumenische Liturgiewissenschaft muß ihr erkenntnisleitendes Interesse neu bestimmen und kann nicht einfach weiter betrieben werden wie bisher, wenn auch mit ökumenischem Akzent. Es reicht nicht, nur von einer „ökumenischen Perspektive der Liturgiewissenschaft“ zu sprechen. Anerkennt man grundsätzlich, daß es in verschiedenen Kulturen und geschichtlichen Situationen unterschiedliche Ausformungen von Liturgie geben kann und darf, so braucht als Zielvorstellung nicht eine einheitliche Liturgie zu fungieren³³. Einheitsstiftend ist das Pascha-Mysterium, nicht aber die konkrete Liturgie, die das Pascha-Mysterium feiert, da sie es nicht als abso-

³¹ Daß das Kriterium der Sachgemäßheit auch bei der eigenen Liturgiegeschichte an seine Grenzen stößt, zeigt die oftmals geringgeschätzte Bewertung mittelalterlicher Liturgieformen.

³² Zur Problemanzeige vgl. P. BRADSHAW, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern*. Presidential Address: StLi 26 (1996) 1-15.

³³ BERGER gibt davon überblickartig Zeugnis (vgl. BERGER, *Prolegomena* (Anm. 3) 4f). Verbunden ist diese Zielvorstellung mit einem Streben nach Einheit im ekklesialen Bereich (zu gestuften Modellen von Kircheneinheit vgl. W. BEINERT, *Ökumenische Leitbilder und Alternativen*: H. J. URBAN/H. WAGNER (Hg.), *Handbuch der Ökumenik* 3.1 (Paderborn 1987) 126-178). Einer ökumenischen Liturgiewissenschaft das Ziel einer Einheitsliturgie vorzugeben, beinhaltet zudem die Gefahr, nur die Gebiete zu untersuchen, die der Verwirklichung dieses Zieles dienlich scheinen.

lute Größe „umsetzt“, sondern in einen bestimmten sozio-kulturellen Kontext hinein transponiert. Die Liturgie offenbart somit nicht nur die Einheit des gefeierten Pascha-Mysteriums, sondern auch die legitime Verschiedenheit der Ausdrucksformen.³⁴

Intention einer inhaltlich ökumenischen Liturgiewissenschaft kann wegen dieser legitimen Verschiedenheit der Liturgie *zunächst nur ein Verstehen* sein, d.h. sie ist als *Hermeneutik einer anderen Liturgie* zu betreiben, die das Anderssein des Gegenübers zu verstehen sucht, d.h. letztlich die Gottesdienst feiernden Menschen³⁵. Es gilt, die Feier des einen Heilsmysteriums in den unterschiedlichen Liturgien zu untersuchen, die geschichtliche Genese und vor allem die Motivationen für die formalen wie inhaltlichen Änderungen liturgischer Vollzüge herauszuarbeiten und dabei ihre Gewirktheit durch den Hl. Geist anzuerkennen.³⁶ Dies muß auch für die Liturgien gelten, die man von katholischer Seite zunächst als absolute Abkehr von der Tradition versteht. Weil in der Liturgie der verschiedenen Konfessionen der im Geist präsente *eine* erhöhte Herr der Gastgeber ist, darf ökumenische Liturgiewissenschaft die „liturgische Mehrsprachigkeit“³⁷ ernst nehmen.

4. Die Methoden einer ökumenischen Liturgiewissenschaft

Die Intentionen einer ökumenischen Liturgiewissenschaft können nun anhand der Methoden erläutert werden, die die historisch-kritische, die praktische und die theologisch-systematische Methode³⁸ der bisherigen,

³⁴ Vgl. T. BERGER, *Ecumenism and the Liturgy*: P. E. FINK (Hg.), *The New Dictionary of Sacramental Worship* (Collegeville 1990) 385-390, hier 389.

³⁵ Um ihretwillen muß dieser hermeneutische Ansatz die Bereitschaft einschließen, in eine neue Diskussion über die Motive der bestehenden Trennung einzutreten und den eigenen Standpunkt kritisch zu hinterfragen (so die Arbeitsweise des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“).

³⁶ Vgl. hierzu das Ökumenismusdekret: „Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise je nach der verschiedenen Verfaßtheit einer jeden Kirche und Gemeinschaft ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen. Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen ...“ (UR 3).

³⁷ BERGER, *Prolegomena* (Anm. 3) 15.

³⁸ Die sonstigen Methoden, die die Standortbestimmung nennt (vgl. GERHARDS/OSTERHOLT-KOOTZ (Anm. 1) 125), sollen hier der Einfachheit halber außer acht gelassen werden, ohne daß sie deshalb unwichtig wären.

als theologische Disziplin verstandenen Liturgiewissenschaft³⁹ sind. Allerdings ergeben sich aufgrund der ökumenischen Ausrichtung neue Sichtweisen und Themenfelder. Wenn die vordringlichste Aufgabe einer ökumenischen Liturgiewissenschaft im Verstehen einer anderen Liturgie besteht, so bedeutet dies, den in ihr gefeierten Glauben ins Wort zu heben⁴⁰. Über den Text hinaus ist das Gesamt des liturgischen Geschehens mit seinem geistesgeschichtlichen Verstehenshorizont als Kontext⁴¹ zu berücksichtigen. Zugleich müssen die drei Methodenstränge in ihrer theologischen Ausrichtung ständig aufeinander bezogen werden.

4.1 Die historisch-kritische Methode

Der historisch-kritischen Methode kommt entscheidende Bedeutung zu, weil eine ökumenische Liturgiewissenschaft in neuer Weise eine vergleichende ist. Geht es darum, die Theologie einer Liturgie zu verstehen, so ist nicht nur das „Daß“ der ökumenischen Vielfalt, sondern auch ihr inhaltliches „Was“ wahrzunehmen. Eine ökumenische Liturgiewissenschaft muß zunächst Wahrnehmungslehre der faktisch vielfältigen Liturgien sein. Die Kontextualität zu beachten, bedeutet dann zu erkennen, welche theologiegeschichtlichen sowie gesellschaftlich-politischen Impulse auf die Entwicklung einer Liturgie eingewirkt haben. Letztlich geht es um eine „Rekontextualisierung“⁴².

Da jedoch jede Liturgie für sich beansprucht und beanspruchen muß, „vollständig“ zu sein, d.h. das ganze Pascha-Mysterium zu feiern und zu vergegenwärtigen, kann nicht nur, sondern muß zunächst jede Liturgie einzeln für sich betrachtet werden, um die Theologie dieser einen Liturgie zu eruiieren. Dazu sind vor allem die Strukturelemente in ihrer Funktion im Gesamt des Gottesdienstes zu untersuchen, ohne daß von einer grundsätzlichen Kompatibilität der Strukturen ausgegangen wird⁴³. Robert

³⁹ So auch HAUSSLING, Bemerkungen (Anm. 4) 247.

⁴⁰ Die Unterscheidung von Glauben als menschlichem Erkenntnisakt und als göttlicher Gabe (vgl. MESSNER, Liturgiewissenschaft (Anm. 24) 261f) sollte m.E. nicht zu einer denkerischen Trennung beider Größen führen.

⁴¹ Grundsatz muß sein: „Der Kontext bildet den Text, der zu verstehen ist.“ Vgl. hierzu K. W. IRWIN, *Method in Liturgical Theology: Context is Text: Église et Théologie* 20 (1989) 407-424, komprimiert in: DERS., *Liturgical Theology = American Essays in Liturgy* (Collegeville 1990).

⁴² Vgl. IRWIN, *Method* (Anm. 41) 412.

⁴³ Von einer solchen Vergleichbarkeit geht BAUMSTARK aus (vgl. WEST (Anm. 14) 41). Schon seine „Schüler“ relativieren dieses Verständnis von Struktur (vgl. ebd. 38f). Zur Strukturdebatte vgl. auch K.-H. BIERITZ, *Struktur. Überlegungen zu den Implikationen eines Begriffs im Blick auf künftige Funktionen liturgischer Bücher*: JLH 23 (1979) 32-52; F. SCHULZ, *Die Struktur der Liturgie. Konstanten und Varianten*: JLH 26 (1982) 7893; MEYER (Anm. 30) 533f.

Taft bemerkt richtig: „The ‚structure‘ is simply a model that reveals how the object ‚works“⁴⁴. Entscheidend sind die Strukturelemente, nur sie besitzen „a life of their own“⁴⁵. Die historische Entwicklung eines Strukturelementes ist immer ein sekundärer Aspekt, der primäre ist seine Funktion im konkreten Ganzen einer Feier.⁴⁶ Um diese Funktion herauszuarbeiten, sind die enthaltenen theologischen Aussagen zu analysieren.⁴⁷

In viel stärkerem Maße als bisher üblich muß die Abhängigkeit der Liturgie von den gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen erforscht werden. Dem können auf verschiedenen Seiten Gruppen und Vorstellungen entgegenstehen, die Liturgie als reine Umsetzung von Dogmatik verstehen oder dem Ideal einer ursprünglichen, normativen Liturgie anhängen und damit einem Historismus zu erliegen drohen. Gerade altkirchliche Ansätze können aber nur in dem Maße Antworten auf unsere heutigen Fragen sein, insofern sie theologisch fundiert und zugleich anthropologisch, d.h. dem heutigen Kontext angemessen sind. Daß es bei der historisch-kritischen Methode letztlich nicht um Vergangenes, sondern um das Verstehen der Gegenwart geht, hat Taft prägnant deutlich gemacht: „Liturgiegeschichte handelt deshalb nicht von der Vergangenheit, sondern von Tradition, die eine *genetische Vision der Gegenwart* ist, einer Gegenwart bedingt durch ihr Verständnis ihrer Wurzeln. Und der Zweck dieser Geschichte ist nicht, die Vergangenheit aufzudecken (was unmöglich ist), noch weniger, sie zu imitieren (was albern wäre), sondern *Liturgie zu verstehen*, die, weil sie eine Geschichte hat, nur in Bewegung verstanden werden kann, gerade wie der einzige Weg, einen Kreisel zu verstehen, ist, ihn zu drehen.“⁴⁸ Konkret gegen eine vereinfachende Orientierung heutiger Liturgie an der „norma patrum“ argumentiert Taft: „Natürlich können wir nicht von der Geschichte erwarten, daß die Geschichte uns sagt, was gegenwärtige Praxis oder Lehre sein sollte. Dies würde bedeuten, Geschichte mit Theologie zu verwechseln. Aber Geschichte kann uns von der Versuchung befreien, die Vergangenheit oder die Gegenwart zu verabsolutieren, indem sie uns die sich wandelnden Formen – und somit die Relativität – von manchem unserer Praxis

⁴⁴ R. TAFT, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding* (Washington 1984), hier 152.

⁴⁵ Ebd. 154.

⁴⁶ Vgl. auch BIERITZ, *Struktur* (Anm. 43) 45.

⁴⁷ Philologische Methoden bilden dafür oftmals die Grundlage, ohne theologisches Arbeiten ersetzen zu können. Die Grenze der historischen Methode liegt im Faktum, daß nur die mitvollzogene, mitgefeierte und damit aktuelle Liturgie wirklich „verstanden“ werden kann, da es nicht nur um ein rein rationales Verstehen geht.

⁴⁸ TAFT (Anm. 44) 153f; Ü.d.V.

und Lehre eröffnet.⁴⁹ Die liturgische Tradition hat sicher eine Normativität, die aber nicht eine Determination der liturgischen Gegenwart bedeutet; die Normativität besteht darin, Liturgie zunächst nicht *ab ovo* neu schaffen zu müssen.⁵⁰

Eine historisch-kritische Arbeit mit dieser Perspektive wird leichter konvergente wie divergente Entwicklungen in den verschiedenen Liturgien und ihre Ursachen wahrnehmen. Einerseits wird die gegenseitige Beeinflussung liturgischer Traditionen deutlicher, andererseits bringt das Verstehen der anderen Liturgien und der Motivationen für ihre Änderungen eine Infragestellung und damit ein besseres Verstehen der eigenen Liturgie mit sich.⁵¹

4.2 Die pastoral-praktische Methode

Steht in der vorgestellten Konzeption die historisch-kritische Methode im Vordergrund, so kann die Praxis nicht auf morgen verschoben werden. Die pastoral-praktische Methode geht von den Bedürfnissen, Erwartungen und Fähigkeiten der Menschen aus, an der sich Liturgien in ihrem jeweiligen Kontext zu messen haben. Der hermeneutische Ansatz ist auch hier zu wahren, denn heutige Menschen stehen in einem bestimmten geschichtlichen Kontext, auf den sich die Liturgie einstellen muß. Hier erlangt der Grundsatz, daß Tradition Normativität, aber nicht Determination bedeutet, praktische Relevanz. Überprüft die theologisch-systematische Methode u.a. die „Sachgemäßheit“ in bezug auf das Pascha-Mysterium (s.u.), so überprüft die pastorale Methode diese in bezug auf die Menschen, die heute die Liturgie feiern⁵², d.h. die Sachgemäßheit der

⁴⁹ Ebd. 154⁹; Ü.d.V.

⁵⁰ Vgl. IRWIN, Method (Anm. 41) 412; K. W. IRWIN, Liturgical Theology: P. E. FINK (Hg.), The New Dictionary of Sacramental Worship (Collegeville 1990) 721-732, hier 728.

⁵¹ Zu Recht heißt es im Kommentar zur Standortbestimmung: „Die Wahrnehmung ökumenischer Vielfalt ist eine wichtige Voraussetzung für die Weiterentwicklung der katholischen Liturgie, die heute nur mehr als Einheit in Vielfalt zu denken ist“ (GERHARDS/OSTERHOLT-KOOTZ (Anm. 1) 136). Einerseits sind gerade ev. Liturgien oftmals nur aus der Abgrenzung zu kath. Vorbildern zu verstehen, andererseits finden sich in ersteren unabhängige Entwicklungen mit parallelen Ergebnissen (z.B. für die Epiklese vgl. LURZ (Anm. 5) 277-289.295-308).

⁵² Die Formel „Context is Text“ erhält somit auf pastoraler Ebene neben einer hermeneutischen eine konzeptionelle Bedeutung: Die gottesdienstlichen Formen müssen unbedingt den jeweils feiernden Menschen adäquat sein, da nur so die in ihnen enthaltene Theologie zum Vorschein kommen und zum Ausdruck des Glaubens dieser Menschen werden kann.

„Inkulturation“⁵³. Dabei dürfen wir nicht mehr von regional abgegrenzten Kulturen und Konfessionen, sondern müssen von deren Nebeneinander innerhalb einer Gesellschaft ausgehen. In dieser Situation einer mobilen, nicht mehr konfessionell abgegrenzten Gesellschaft befinden sich viele Christen in der westlichen Hemisphäre. Weil Menschen unterschiedlichster Konfessionen miteinander leben wollen und müssen, müssen von einer ökumenischen Liturgiewissenschaft mögliche Wege aufgezeigt werden, die die gemeinsame Feier ihres christlichen Glaubens ermöglichen. Abgesehen von solch pastoralen Kernproblemen bedeutet der ökumenische Ansatz für den pastoralen Bereich, daß die Kirchen in bezug auf den Gottesdienst vielfach vor den gleichen pastoralen Problemen stehen, so daß eine konfessionsübergreifende Diskussion leichter zu tragbaren Lösungsvorschlägen führen kann. De facto hat die Liturgiewissenschaft der letzten Jahrzehnte dies schon praktiziert.

4.3 Die systematisch-theologische Methode

Die systematisch-theologische Methode steht in der Liturgiewissenschaft insgesamt noch am Anfang, wenn sie auch schon länger gefordert wird⁵⁴. Für Romano Guardini war sie die Antwort auf die Frage „Was ist und bedeutet sie [= die Liturgie] jetzt?“⁵⁵, durch die die Litur-

⁵³ BERGER benennt die Inkulturation als eines der Hauptthemen der ökumenischen Liturgiewissenschaft (vgl. T. BERGER, Liturgiewissenschaft: EKL 3 (1992) 158-161, hier 160. Zur Vorstellung einer „interkulturellen Liturgiewissenschaft“ vgl. DIES., Liturgiewissenschaft interkulturell: ZKTh 117 (1995) 332-344). Gegenüber Versuchen einer Einschränkung des Inkulturationsbegriffs auf Länder außerhalb Europas muß auf historisch nachzuweisende Phänomene einer Inkulturation christlicher Liturgie gerade in Europa hingewiesen werden.

⁵⁴ Vgl. R. GUARDINI, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft: JLW 1 (1921) 97-108. Der Kommentar zur Standortbestimmung spricht deshalb von einer bisher angewendeten historisch-philologischen Methode „mit gelegentlichen systematisch-theologischen Akzentsetzungen“ (GERHARDS/OSTERHOLT-KOOTZ (Anm. 1) 132²¹). Für die heutigen Äußerungen zu diesem Thema sei stellvertretend genannt: K. RICHTER (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? = QD 107 (Freiburg 1986). MESSNER fordert noch 1989 die – also nicht durchgeführte – Etablierung der Liturgiewissenschaft als systematische Disziplin (vgl. R. MESSNER, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft = IThS 25 (Innsbruck 1989), hier 10). Jüngst hat er seinen Ansatz thesenartig vorgestellt (vgl. DERS., Liturgiewissenschaft (Anm. 24)).

⁵⁵ GUARDINI (Anm. 54) 97. Vgl. auch MESSNER, Liturgiewissenschaft (Anm. 24); WINKLER/MESSNER (Anm. 17) 231.

giewissenschaft zu einer Lehre „vom liturgischen Gelten“⁵⁶ werde. Ihm ging es um die Herausstellung der theologischen Dimension der Liturgie und damit der Liturgiewissenschaft als wirklich theologischer Disziplin⁵⁷, und sein Ansatz ist nur als Reaktion auf eine Vorstellung von Theologie als dogmatischer Reflexion verständlich, während heute auch der praktische und der historische Methodenbereich als theologisch zu qualifizieren sind. „Systematisch“ bedeutet daher in unserem Kontext eine Reflexion des Glaubens, verbunden mit dem Anspruch, daß die Liturgie für eine solche Reflexion von Relevanz ist und die Liturgiewissenschaft selbst diese Relevanz in die Diskussion einbringen kann und muß. Somit stellt die systematische Methode die Liturgie in ein Spannungsverhältnis zur Dogmatik, das heute meist mit dem Begriffspaar „lex orandi – lex credendi“ gekennzeichnet wird⁵⁸. Im 19./20. Jh. wurde dieses als Axiom verstandene Begriffspaar im katholischen Raum sehr einseitig benutzt⁵⁹, indem das Dogma zur isolierten, verabsolutierten, ungefragt „zu glaubenden“ Formel degradiert und die Liturgie zur juristisch verstandenen Pflichterfüllung wurde⁶⁰. Heute

⁵⁶ GUARDINI (Anm. 54) 99. Allerdings war GUARDINI bzgl. der Verbindlichkeit des Glaubensgehaltes sehr optimistisch: „So nimmt sie, und zwar in ihrer besonderen Eigenschaft als Kult, in irgendeiner Weise an jener übernatürlichen Offenbarungsgeltung teil, welche der noëtischen Seite nach als Unfehlbarkeit bezeichnet wird. ... die Liturgie ist nicht nur vom dogmatisch-moralischen Standpunkt aus von Irrtümern frei. Sie ist vielmehr auch in ihrem besonderen Wesen, als Kult, richtig. Nach Grundzügen und Gesamtrichtung ist sie richtig für alle Zeiten.“ (ebd. 99).

⁵⁷ Vgl. ebd. 100.102.

⁵⁸ Zur Geschichte und weiterführenden Literatur vgl. M. M. GARIJÓ-GUEMME, Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz „Lex orandi – lex credendi“: K. RICHTER (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? = QD 107 (Freiburg 1986) 128-152. BERGER hat das Paradigma mit der „lex agendi“ zu einem Dreierschema erweitert (vgl. T. BERGER, Lex orandi – lex credendi – lex agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik: ALw 27 (1985) 425-432).

⁵⁹ Vgl. P. DE CLERCK, „Lex orandi, lex credendi“: The Original Sense and Historical Avatars of the Equivocal Adage: StLi 24 (1994) 178-200. Diese Formel wird auf den Ausdruck „ut legem credendi lex statuat supplicandi“ Prospers von Aquitanien zurückgeführt. Ihm ging es aber weder um die genauen Inhalte der Gebete, noch benutzt er die Liturgie als absolutes Argument, sondern immer nur eingebunden in eine Argumentation, die sich auf die Bibel und die theologische Tradition stützte (vgl. ebd. 180-193). Die Fehlinterpretation dieser Argumentation als „Axiom“ (vgl. ebd. 193-195) führt schließlich zu ihrer Umkehrung: „Lex credendi legem statuat supplicandi“. „It is now the *lex credendi* which should determine the *lex orandi*“ (ebd. 198).

⁶⁰ Vgl. MESSNER, Meßreform (Anm. 54) 10.

stellt sich die Aufgabe einer neuen Synthese von Dogmatik und Liturgie⁶¹, da beide Größen den Glauben zum Inhalt haben, ohne daß m.E. damit schon eine verantwortbare, konkrete Verfahrensweise erkennbar wäre, mit der beide Größen aufeinander bezogen werden könnten. Die bisherige Betrachtungsweise ist aufgrund der geschichtlich gewachsenen, einseitig rationalen Zugangsweise zur Theologie nicht leicht zu überwinden. Deshalb ist dieses Spannungsverhältnis zunächst i.S. einer gegenseitigen Einflußnahme zu beschreiben. Letztlich lassen sich beide Größen nur in Dialog bringen, wenn auf der Seite der Liturgie nicht die Feiargestalt alleine oder gar nur die einzelnen Texte eines liturgischen Formulars als Bezugsgrößen angesehen werden, sondern diese immer mit und vermittelt durch die jeweils zu erhebende Sinngestaltung⁶².

4.3.1 Der Einfluß der Dogmatik auf die Liturgie

Trotz der Degradierung der Liturgiewissenschaft zur Anwendungswissenschaft im 19. Jh., die die durch die Dogmatik festgelegten Glaubenssätze in der Liturgie umzusetzen hatte, hat der Ansatz einer Beeinflussung der Liturgie durch die Dogmatik grundsätzlich seine Berechtigung. Zahlreiche liturgische Reformen in den alten Kirchen können als Umsetzung dogmatischer Entscheidungen verstanden werden, viele Veränderungen der evangelischen gegenüber der katholischen Liturgie des 16. Jh. werden nur als Umsetzung dogmatischer Grundeinsichten verständlich und auch die Liturgiereform nach dem 2. Vatikanum erweist sich vielfach als Folge einer veränderten Ekklesiologie. Die Dogmatik hat gegenüber der gefeierten Liturgie eine kritische Funktion, vor allem wenn sie die „theologische Sachgemäßheit“ einfordert⁶³. Einerseits darf

⁶¹ Vgl. ebd. 10f.

⁶² Die Termini „Sinngestaltung“ und „Feiargestalt“ sollen im Nachfolgenden entsprechend der Terminologie MEYERS verwendet werden (vgl. MEYER (Anm. 30) 445-460). Obwohl die Sinngestaltung aus der liturgietheologischen Reflexion resultiert, bleibt sie konstitutiv an die Feiargestalt gebunden, ja ergibt sich aus der Reflexion auf die Feiargestalt und ist nicht Resultat einer von der Feiargestalt losgelösten Dogmatik und Lehrentwicklung (vgl. ebd. 445f). Die Sinngestaltung bildet nicht einfach das innere theologische Wesen und die Feiargestalt nicht einfach den äußeren zeremoniellen Ausdruck, sondern beide sind theologische Größen (vgl. ebd. 446). Allerdings ist die Sinngestaltung als reflektierte Größe leichter mit systematischen Kategorien zu beschreiben und mit der Sprache der Systematik in Dialog zu bringen, während sich die Feiargestalt einem solchen Dialog entzieht.

⁶³ Die Forderung nach theologischer Sachgemäßheit bedeutet nicht automatisch die Forderung nach traditionellen Inhalten und Formen (vgl. H. VORGRIMMER, Liturgie als Thema der Dogmatik; K. RICHTER (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? = QD 107 (Freiburg 1986) 113-127, hier 125-127).

sich eine ökumenische Liturgiewissenschaft nie mehr „als eine Funktion kirchlicher Dogmatik verstehen“⁶⁴, andererseits sollte sie sich nur in dem Maße als systematische Disziplin betrachten, wie dies jeder theologischen Disziplin aufgrund der Anwendung der systematischen Methode zukommt. Die Dogmatik (als Disziplin des reflektierten Glaubens) kann aber die theologische Sachgemäßheit nicht alleine und direkt beurteilen, sondern bedarf zunächst der Gegenkritik von Seiten der Liturgie (als gefeiertem Glauben). Die Dogmatik kann ihre kritische Funktion nur gerechtfertigt ausüben, wenn sie mit der in der Feiergestalt zum Ausdruck kommenden und an diese rückgebundenen Sinngestalt in Dialog tritt. Eine direkte Einflußnahme der Dogmatik auf die Feiergestalt droht hingegen, sachfremde Aspekte aufzuzwingen. Eine ökumenische Liturgiewissenschaft muß deshalb beobachten, inwieweit bei der Gestaltung von Liturgien dogmatische Vorgaben ohne eine Reflexion auf die Feiergestalt entwickelt und in der Liturgie einfach umgesetzt werden oder nicht.⁶⁵

4.3.2 Der Einfluß der Liturgie auf die Dogmatik

Trotzdem bleibt – auch in der Geschichte des Christentums – das Verhältnis kein einseitiges, sondern die Dogmatik benutzt traditionell die Liturgie als Quelle und Belegstelle für ihre systematischen Überlegungen, allerdings in eklektizistischer Weise: Die Liturgie wird als Steinbruch für systematische Aussagen benutzt⁶⁶, indem der spezifische Feiercharakter der Texte nicht beachtet wird. Jenseits einer solchen funktionalen „Benutzung“ der Liturgie ist es vor allem die Liturgiewissenschaft selbst, die versucht, die Liturgie als dogmatische Erkenntnisquelle herauszustellen, um deren Bedeutung innerhalb der Theologie zu verdeutlichen⁶⁷. Die Liturgiewissenschaft weist auf den genuin andersartigen Sprachcharakter der Liturgie hin, hebt den Eigenwert der liturgischen Gestalt hervor und kann so deren doxologische Dimension deutlich machen.⁶⁸ Grundsätz-

⁶⁴ BIERITZ, Chancen (Anm. 2) 481.

⁶⁵ Dies gilt auch für die Betrachtung historischer Liturgien. Vgl. ebenso IRWIN, Method (Anm. 41) 417f.

⁶⁶ Vgl. auch VORGRIMLER (Anm. 63) 116.

⁶⁷ Vgl. BERGER, Lex orandi (Anm. 58) 426; MESSNER, Meßreform (Anm. 54) 11.

⁶⁸ Vgl. BERGER, Lex orandi (Anm. 58) 427. Allerdings sind solche Bemühungen vorrangig auf den Bereich der Liturgiewissenschaft beschränkt (vgl. ebd. 428; vgl. auch G. WAINWRIGHT, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (London 1982)). Mittlerweile wird aber auch von dogmatischer Seite der besondere Charakter der Liturgie erkannt (vgl. J. WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie* (Würzburg 1992); A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie*. 3 Bde (Paderborn 1995-1998)).

lich bleibt diese unterschiedliche Sprechweise zu beachten, wenn Dogmatik und Liturgie miteinander in Beziehung gebracht werden.⁶⁹

In dieser Perspektive kommt der Liturgiewissenschaft eine kritische Funktion gegenüber der Dogmatik zu⁷⁰. Letztlich übt aber nicht schon die Liturgie selbst, sondern die aus der gefeierten Liturgie entwickelte Sinngestalt eine kritische Funktion aus. Kriterien für die Möglichkeit und Grenzen einer gegenseitigen Beeinflussung müssen aufgezeigt werden, denn eine inadäquate Herleitung einer Theologie aus der Liturgie kann zu regelrechten Unfällen führen⁷¹, wenn z.B. eine liturgische Form verabsolutiert und nicht deren locus theologicus beachtet wird, wenn somit die Form und nicht die Theologie der Liturgie die kritische Funktion ausübt.⁷² „Unfälle“ der beschriebenen Art lassen sich vermeiden, wenn die *gegenseitige* Beeinflussung von Reflexion und Feier des Glaubens beachtet wird, als Bezugspunkt für eine kritische Auseinandersetzung aber die aus dieser Dialektik erwachsende Theologie der Liturgie angesehen wird. Dies gilt es gegenüber der m.E. überzogenen Forderung zu bedenken, die Theologie der Liturgie *allein* aus der Liturgie zu entwickeln⁷³.

⁶⁹ Vgl. IRWIN, Liturgical Theology (Anm. 50) 725. Sie wird aber erst wirklich verständlich, wenn man beachtet, daß auch hier der Kontext den Text des Verständnisses bildet: Nicht der gedruckte Text, sondern nur die gefeierte Liturgie hat die eigentliche Aussagekraft und macht die andere Sprechweise deutlich: „But the liturgy will express it in its own manner, in an evocative, poetic, symbolic, more directly existential way. Certainly the liturgical texts are always formulated inside a certain culture, and they necessarily reflect a theology; but their primary purpose is to express the faith and to celebrate it, not to be precise with all the resources of rationality and criticism.“ (DE CLERCK (Anm. 59) 199).

⁷⁰ Vgl. A. A. HÄUSSLING, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft: H. B. MEYER (Hg.), Liturgie und Gesellschaft (Innsbruck 1970) 103-130. Ein wichtiges Beispiel hierfür ist die Änderung von Materie und Form des Weisakramentes durch die Konstitution „Sacramentum ordinis“ von 1947, die sich auf entsprechende liturgiewissenschaftliche Erforschungen älterer Traditionen stützte (vgl. VORGRIMLER (Anm. 63) 117).

⁷¹ Vgl. ebd. 119.

⁷² So leitete Augustinus aus dem Exorzismus der Tauffeier die Existenz der Erbsünde ab, ohne den theologischen Ort des Exorzismus im Ritus zu beachten, der eben ein Ritus der Erwachsenentaufe ist, aus dem sich nicht die theologische Schlußfolgerung für die Kindertaufe ziehen läßt. Ein solch epistemologisches Vorgehen „canonizes the status quo“ (DE CLERCK (Anm. 59) 200).

⁷³ Vgl. MESSNER, Meßreform (Anm. 54) 11, der allerdings als korrektives Prinzip die Hl. Schrift zuläßt. Auch ist die Liturgie – wie dargestellt – über Jahrhunderte durch die Dogmatik geprägt, so daß eine „reine“ Liturgie überhaupt nicht als Arbeitsgrundlage vorhanden ist.

4.3.3 Die „Sinngestalt“ als liturgietheologische Synthese

In beiden Wechselbeziehungen kommt der Sinngestalt die Funktion einer vermittelnden Instanz zwischen Dogmatik und liturgischer Feier zu, ohne die enge Bindung an die Feiergestalt aufzugeben. Sie bildet letztlich eine Liturgietheologie als Synthese⁷⁴, die sich in der Auseinandersetzung zwischen den zwei bisher genannten, systematischen Sichtweisen verantwortet herausbilden kann. Erst dieser synthetisierte Standort erlaubt dann auch eine verantwortete Überprüfung der „theologischen Sachgemäßheit“ im Rahmen einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. Man muß allerdings im Rahmen einer ökumenischen Liturgiewissenschaft damit rechnen, zu unterschiedlichen Sinngestalten und damit Liturgietheologien zu gelangen, da die jeweiligen Liturgien in unterschiedlichen Kontexten und Traditionen stehen. Einheitsbildend ist das Pascha-Mysterium, das in der Liturgie gefeiert wird; hier muß die ökumenische Diskussion versuchen, zu einem Konsens zu kommen. Die Kontextualität aber ergibt die legitime Verschiedenheit der Liturgietheologien⁷⁵.

5. Resümee

Damit stellt sich für eine ökumenische Liturgiewissenschaft die Frage der Sachgemäßheit in einer neuen und nicht mehr so leicht zu beantwortenden Weise. Aufgabe der historischen Methode ist nicht mehr zu eruieren, wie denn die Liturgie eigentlich (weil ursprünglich) sein müsse, sondern die geschichtliche, je kontextgebundene Lösung der polaren systematischen und praktischen Fragestellung zu erarbeiten. Erst als Lösung dieser Problematik dürfen wir eine historisch gegebene Liturgie nicht übersehen, wenn wir unsere eigene Situation beurteilen wollen, weil sie eine *genetische Vision der Gegenwart* darstellt. „Zu

⁷⁴ Überblickartig zu den bisherigen Versuchen einer Liturgietheologie vgl. J. EMPEREUR, *Models of Liturgical Theology* = Alcuin/GROW *Liturgical Study* 4 = GLS 52 (Bramcote 1987); IRWIN, *Liturgical Theology* (Anm. 50); D. W. FAGERBERG, *What Is Liturgical Theology? A Study in Methodology* (Collegeville 1992).

⁷⁵ Inhaltlich stellt sich damit die Frage, welche Teile in der Liturgie unveränderlich und welche veränderlich sind (vgl. SC 21): Welche Elemente sind so konstitutiv, dem Pascha-Mysterium sachgemäß, daß sie nicht aufgegeben werden können? Welche Elemente sind in ihrer Verschiedenheit aus ihrem Kontext heraus zu legitimieren? Beurteilungskriterien sind nur schwer aufzustellen, wenn eine Beurteilung nicht erst im Nachhinein möglich ist (so für die Eucharistiefeier MEYER (Anm. 30) 524). M.E. kann eine Form dann ihre Priorität erweisen, wenn die einzelnen Kirchen freiwillig ihre traditionell andere, dazu konträre Form aufgeben können.

verstehen“ wird ein entscheidender Schritt zu einer sachgerechten Lösung sein, die aber in der Gegenwart gefunden werden muß. Orientiert sich die Sachgemäßheit theologisch an dem einen Pascha-Mysterium, so richtet sie sich auf anthropologischer Ebene am jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Kontext aus. Der Systematik einen übergewichtigen Raum einzuräumen, hieße zu übersehen, daß gerade auch die theologische Dimension immer von diesem anthropologischen Aspekt geprägt ist: Der Begriff „Offenbarung“ beinhaltet, daß diese beim Menschen auch ankommen kann; sie muß also immer eine anthropologische Ebene aufweisen. Schon aufgrund der im Offenbarungsgeschehen enthaltenen Überordnung Gottes gegenüber den Menschen ist ein Vorrang der theologischen vor der anthropologischen Dimension gegeben⁷⁶. Und dennoch kann die sich ergebende Spannung⁷⁷ nicht in Richtung der Theologie gelöst werden, vor allem, weil sich beide Dimensionen bei konkreten Problemen überhaupt nicht klar abgrenzen lassen.

Letztlich wird sich die Polarität von Einheit und Verschiedenheit nur als Spannungsverhältnis beschreiben, aber nicht auflösen lassen. Dieses Spannungsverhältnis gilt es auszuhalten und ständig neu zu aktualisieren; es wird eine ökumenische Liturgiewissenschaft kennzeichnen. Gerade im Ertragen dieser Spannung (weil die Verschiedenheit verständlich geworden ist) liegt die Zielperspektive der nun anders verstandenen Ökumene und nicht mehr in einer möglichst bald anzustrebenden Einheit. Die Einheit ist deswegen keine veraltete Kategorie, sondern bleibt in ihrer allerdings eschatologisch verstandenen Dynamik die Triebkraft einer ökumenischen Liturgiewissenschaft.

⁷⁶ Vgl. MESSNER, *Meßreform* (Anm. 54) 11f.

⁷⁷ Vgl. ebd. 12.

Der erste Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an einer deutschen Theologischen Fakultät (Trier 1950)

Als am Fest des hl. Bonifatius, dem 5. Juni 1950, im Priesterseminar Trier eine päpstliche Theologische Fakultät errichtet wurde, war sie nicht nur die erste kirchliche Fakultät in Deutschland.¹ Sie war auch die erste, die von der ersten Stunde an einen eigenen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft besaß. Als eigenständige theologische Disziplin hatte es nämlich bis dahin die „scientia de sacra liturgia“ in der akademischen Landschaft Deutschland nicht gegeben. Hier und da bezog die Umschreibung gewisser Lehrstühle an staatlichen Theologischen Fakultäten zwar schon die Liturgiewissenschaft ausdrücklich mit ein. So war beispielsweise Theodor Klauser (1894-1984)² an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn Professor für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie, Religions- und Liturgiegeschichte. An der Innsbrucker Jesuitenuniversität war Josef Andreas Jungmann SJ (1881-1975), der weltweit bekannteste deutschsprachige Liturgiewissenschaftler dieses Jahrhunderts, 1930 zum außerordentlichen Professor für Moral- und Pastoraltheologie „unter besonderer Berücksichtigung der Liturgik“ ernannt worden.³ An der Theologischen Fakultät der Universität Münster hatte Heinrich Bernhard Elfers (1896-1959) den „Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Homiletik“ inne.⁴ Doch erst bei der Berufung seines Nachfolgers Emil Joseph Lengeling⁵ (1916-1986) im Jahre 1959

¹ Zur Errichtung der Theologischen Fakultät vgl. die aus diesem Anlass erschienene „Festnummer“ der TThZ mit einem Bericht von E. HEGEL und Beiträgen von M. WEHR (Rektor) und H. JUNKER (Dekan): TThZ 60 (1951) 129-332, hier 129-150.

² Zu seiner Bio- und Bibliographie vgl. E. DASSMANN, Theodor Klauser (1894-1984) in: JAC 27/28 (1984/85) 5-23; DERS., Art. Th. K., in: TRE 19 (1990) 241-244; DERS., Art. Th. K. in: LThK ³⁶ (Freiburg u.a. 1997) 118.

³ Vgl. BALTH. FISCHER / H. B. MEYER (Hg.), J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma, Innsbruck-Wien-München 1975, 9. Jungmann, der 1934 zum ordentlichen Professor für Moral- und Pastoraltheologie ernannt worden war, hielt seit 1956, nachdem W. Croce SJ die Pastoraltheologie ganz übernommen hatte, nur noch Vorlesungen in Liturgik; vgl. ebd. 10.

⁴ Vgl. E. HEGEL, Geschichte der Theologischen Fakultät Münster (1713-1964), 2 Bde, Münster 1966-1971, Bd 2, 19.

⁵ Vgl. K. RICHTER, Emil Joseph Lengeling, in: ALW 34 (1992) 154-169; Lengelings Bibliographie ebd. 168-198 (B. Kranemann).

wurde in Münster die Homiletik ausgegliedert und der neue Lehrstuhl-inhaber nannte sich fortan „Professor für Liturgiewissenschaft“.⁶

Den vollen Durchbruch zur Aufwertung der Liturgiewissenschaft als einer eigenständigen theologischen Disziplin brachte auf weltkirchlicher Ebene das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Es hat sich in dem ersten von den Vätern am 4. Dezember 1963 mit überwältigender Mehrheit verabschiedeten Dokument, der Liturgiekonstitution, sehr bestimmt zum Rang der Liturgiewissenschaft in Lehre und Forschung geäußert. Das Konzil verfügte: „Das Lehrfach Liturgiewissenschaft (*disciplina de sacra Liturgia*) ist in den Seminarien und Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigen Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern (*disciplina principalis*) zu rechnen“.⁷ Es ging ferner davon aus, dass es für dieses Hauptfach in Zukunft eigene, speziell qualifizierte Professoren geben müsse.⁸ In den folgenden Jahren haben alle staatlichen und kirchlichen Theologischen Fakultäten in Deutschland dieser Weisung des Konzils, wenn auch in Einzelfällen mit erheblicher Verzögerung⁹, entsprochen. Die Theologische Fakultät Trier war in diesem Punkt dem Konzil voraus. Mehr als ein Jahrzehnt vor „Sacrosanctum Concilium“ gab es in Trier einen eigenen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und im Kollegium der Hochschullehrer einen exklusiv für dieses Fach zuständigen Professor ordinarius.

Die entfernte Vorgeschichte

Wie kam es dazu? Es empfiehlt sich an dieser Stelle ein kurzer Rückblick in die Geschichte. Die Urkunde der römischen Studienkongregation vom 5. Juni 1950 verfügte die „Errichtung“ einer Theologischen Fakultät im Priesterseminar Trier.¹⁰ Das Land Rheinland-Pfalz entschied, da die dazu erforderlichen rechtlichen, organisatorischen und personellen Grundlagen gegeben waren, den von der neuen Hochschule verliehenen „akademischen Graden des Lizentiats und des Doktorates der Theologie auch die staatliche Anerkennung zu gewähren“.¹¹ Bei

⁶ Vgl. HEGEL, Geschichte (s. Anm. 4) Bd. 2, 45.

⁷ SC Art. 16.

⁸ Vgl. ebd. Art. 15.

⁹ Als letzte unter den Theologischen Fakultäten Deutschlands hat Tübingen einen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft eingerichtet und 1992 Frau Dr. Gabriele Winkler als erste Professorin für Liturgiewissenschaft berufen.

¹⁰ Prot. N. 1604/48; vgl. den lateinischen Originaltext: TThZ 60 (1951) 130.

¹¹ A. SÜSTERHENN, ehemaliger Kultusminister von Rheinland-Pfalz, in seiner Rede im Rahmen der Eröffnungsfeier am 30.9.1950: TThZ 60 (1951) 133.

der Eröffnungsfeier am 30. September 1950, dem Fest des Fakultätspatrons, des heiligen Kirchenlehrers Hieronymus, hoben die Redner aus dem Bereich von Kirche und Staat übereinstimmend als Besonderheit hervor, dass mit der Trierer Theologischen Fakultät „ein neuer Hochschultyp in Deutschland“ geschaffen worden war: Die Trierer Fakultät war „die erste Hochschule in Deutschland, die als rein kirchliche Hochschule das Recht hat, akademische Grade mit Wirkung auch für den staatlichen Bereich zu verleihen“.¹²

Doch die Neugründung in Trier war kein absoluter Neuanfang. Trotz der zu Recht hervorgehobenen „Neuartigkeit“ der neuen akademischen Einrichtung empfand man im geschichtsbewussten Trier die Errichtung der Fakultät eher als eine Art Wiedererrichtung: Mit der neuen päpstlichen Fakultät lebte nämlich die 1798 infolge der Französischen Revolution gewaltsam unterbrochene Tradition der Theologischen Fakultät an der alten Trierer Universität¹³ wieder auf.

In ihrem Lehrangebot hatte es zwar erwartungsgemäß so etwas wie ein Fach Liturgiewissenschaft noch nicht gegeben. Doch war 1784 an der kurtrierischen Landesuniversität ein Lehrstuhl für die damals als universitäre Disziplin sich eben erst etablierende Pastoraltheologie errichtet worden.¹⁴ Der erste Lehrstuhlinhaber, der damalige Regens

¹² Ebd.; dazu bes. einschlägig die Ausführungen von Prof. Dr. H. JUNKER, dem ersten Dekan der Fakultät: Die Errichtung der Theologischen Fakultät Trier und das deutsche Hochschulrecht: TThZ 60 (1951) 146-150.

¹³ Zur Trierer Universitätsgeschichte vgl. E. ZENZ, Die Trierer Universität 1473-1798, Trier 1949; zu den bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts zurückreichenden Versuchen um die Wiedereinrichtung vgl. DERS., Die Bemühungen Triers um die Wiedereinrichtung ihrer (!) alten Universität: Kurtrierisches Jahrbuch 11 (1971) 100-111; H. MONZ, Gründe für die Wiedereröffnung der Trierer Universität einst und heute: Kurtrierisches Jahrbuch 8 (1968) 256-262. Zur Neugründung einer staatlichen Universität, zunächst als Doppeluniversität Trier-Kaiserslautern, kam es 1970. Gemeinsam gaben die beiden Trierer Hochschulen, die 1950 errichtete Theologische Fakultät und die 1970 gegründete Geisteswissenschaftliche Fakultät der Universität Trier-Kaiserslautern, zu der Feier des 500. Jahrestages der Eröffnung der alten Trierer Universität (1473) eine Festschrift heraus: G. DROEGE, W. FRÜHWALD, F. PAULY (Hg.), Verführung zur Geschichte, Trier 1973.

¹⁴ Vgl. Fr. R. REICHERT, Trierer Seminar- und Studienreform im Zeichen der Aufklärung (1780-1785): AMRhKG 27 (1975) 131-202; DERS., Das Trierer Priesterseminar zwischen Aufklärung und Revolution (1786-1804): AMRhKG 38 (1986) 107-144; E. SCHNECK, Die echte Praxis beibringen. Peter Conrad (1745-1816) und die Entstehung der Pastoraltheologie an der alten Trierer Universität (TThSt 50), Trier 1991; A. HEINZ, Die Anfänge der „Pastoralliturgik“ in Trier im Kontext der dortigen Seminar- und Studienreform, in: F. KOHLSCHNEIN und P. WÜNSCHE (Hg.), Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissen-

des erzbischöflichen Priesterseminars, Peter Conrad (1745-1816), gab in seinen Lehrveranstaltungen pastoralliturgischen Fragen breiten Raum.¹⁵ Auch seine Nachfolger, die Professoren für Pastoraltheologie im Kollegium des 1805 wiedereröffneten Priesterseminars¹⁶ haben die „Pastoralliturgik“ durchweg als wichtigen Sektor ihres Lehrangebots betrachtet und entsprechend berücksichtigt. Darüber hinaus gehörte es im Trierer Seminar herkömmlicherweise zu den Aufgaben des Subregens, die Studierenden in einer wöchentlich einstündigen Vorlesung „Liturgie“ mit dem Regelwerk des katholischen Gottesdienstes vertraut zu machen und die liturgiepraktischen Übungen der Weihekandidaten zu leiten.¹⁷ Im Idealfall erschöpften sich diese Einführungen nicht in bloßer Rubrikenkunde; sie boten Gelegenheit, auch liturgiegeschichtliche Kenntnisse und liturgietheologische Einsichten zu vermitteln. Dies wurde von den Subregenten des 19. Jahrhunderts, die ausnahmslos liturgisch besonders interessiert waren¹⁸, auch so gehandhabt. Auf dem

schaftsgeschichte (LQF 78), Münster 1996, hier 98-119; zu den Anfängen der Pastoraltheologie (unter Einschluss der Liturgik) als universitäre Disziplin allgemein vgl. bes. den Beitrag von F. KOHLSCHIEIN „Zur Geschichte der Liturgiewissenschaft im katholischen deutschsprachigen Bereich“ in dem genannten Sammelwerk: S. 1-72; vgl. auch den Beitrag von B. Kranemann in diesem Heft.

¹⁵ Vgl. außer der Dissertation von E. SCHNECK (s. Anm. 14) vor allem dessen biographische Skizze: Peter Conrad - der erste Trierer Pastoraltheologe: TThZ 93 (1984) 171-180; ferner: A. HEINZ, Die gottesdienstliche Feier des Sonntags aus der Sicht des Pastoraltheologen Peter Conrad (1745-1816): TThZ 93 (1984) 193-211; Ders., Die Anfänge (s. Anm. 14) 112-118.

¹⁶ Vgl. BALTH. FISCHER, Die Nachfolger Peter Conrads von 1805 bis zur Gegenwart einschließlich der Lehrstuhlinhaber und der Lehrbeauftragten der aus der Pastoraltheologie ausgegliederten Disziplinen: TThZ 93 (1984) 234-246.

¹⁷ Vgl. HEINZ, Die Anfänge (s. Anm. 14) 107 f.; FISCHER, Die Nachfolger (s. Anm. 16) 241 f.

¹⁸ Von Subregens Richard Maria STEININGER (1792-1861; Subregens 1815-1846) ist eine bemerkenswerte Äußerung in einem Artikel über „Das bischöfliche Dioecesan-Seminar in Trier“ (Chronik der Diözese Trier 1828, 185-208) bekannt, die zeigt, dass er die pastoralliturgische Dozentenaufgabe nicht als ein bloßes äußeres „Abrichten“ verstand; die „liturgischen Übungen“ sollte man mit einer Darlegung der „archäologisch-historischen Entwicklung der katholischen Liturgie in ihrem ganzen Umfang“ verbinden. Man sollte den Studenten den Sinngehalt der Riten erschließen, um diese zu befähigen, ihrerseits „dem Volke hierüber einen gesunden (...) Unterricht erteilen zu können, einen Unterricht, der gut ausgeführt, Achtung und Ehrfurcht gegen die meisten Gebräuche in der katholischen Kirche erwecken und befördern wird, dass man dieselben mehr nach dem Geiste, als nach dem toten Buchstaben der Rubriken auffasse.“ Zit. n. FISCHER, Die Nachfolger (s. Anm. 16) 242; vgl. auch HEINZ, Die Anfänge (s. Anm. 14) 119.

Weg über diese Subregenten-Aufgabe der liturgischen Übungen entwickelte sich tatsächlich im Laufe der Zeit so etwas wie eine selbständige Liturgik-Dozentur. Wie sie inhaltlich gefüllt wurde, hing freilich in entscheidendem Maß von der Kompetenz des jeweils amtierenden Subregens ab.

Die nähere Vorgeschichte

Dass es bei dieser gleichsam nebenher laufenden, stark praxisbezogenen Ersteinführung nicht sein Bewenden haben konnte, sondern dass auf diesem Sektor mehr geschehen musste, hat in aller Klarheit als einer der Ersten der Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers (1888-1953; Generalvikar 1935-1951) erkannt. Schon in seinen Innsbrucker Studienjahren¹⁹ unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg hatten ihn liturgiehistorische und pastoralliturgische Fragen brennend interessiert. Er hatte früh den Kontakt zu dem damals in Europa führenden belgischen „mouvement liturgique“ gesucht und gefunden. Die pastoralliturgischen Veröffentlichungen der Benediktiner der Abtei Kaisersberg (Mont César) in Löwen gehörten im letzten Innsbrucker Studienjahr zu Heinrich von Meurers bevorzugter Lektüre. Sie öffneten ihm die Augen für die verborgenen Reichtümer der Liturgie, ließen ihn aber auch helllichtig die Reformbedürftigkeit der damaligen liturgischen Praxis erkennen. So findet sich in den privaten Aufzeichnungen des späteren Trierer Generalvikars schon im Mai 1914, also erstaunlich früh, ein klares Votum für die Wiederherstel-

Steiningers Nachfolger in der Funktion des „Liturgik-Dozenten“ war der spätere Weihbischof Johann Jakob KRAFT (1809-1884; Subregens ab 1846). Er hatte mit einer liturgiehistorischen Arbeit den Doktorgrad erworben: *De pro-nao sive de nexu, quo conciones, preces communes et promulgationes ecclesiasticae cum Missarum sollemniis cohaerent*, Treviris 1848. Krafts Nachfolger Ernst Schrod (1841-1914; Subregens ab 1866), ebenfalls später Weihbischof von Trier (ab 1894) ist als kompetenter Autor zahlreicher liturgiewissenschaftlicher Artikel in Wetzter und Weltes Kirchenlexikon hervorgetreten; vgl. M. PERSCH, Art. K. E. Schrod, in: BBKL 9 (Herzberg 1995) 979-981.

Auch im Lehrangebot der Priesterseminare anderer Diözesen war die Liturgik in einer Form präsent, die über bloße Zelebrationsübungen hinausging; vgl. für das Kölner Priesterseminar A. GERHARDS, Zur Geschichte der Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn, in: F. KOHLSCHIEIN und P. WUNSCH (s. Anm. 14) 291-304, hier 294-296.

¹⁹ Vgl. A. HEINZ, Heinrich von Meurers (1888-1953). An den Anfängen eines Lebens im Dienst der liturgischen Erneuerung: TThZ 97 (1988) 298-312. Zu seiner Bedeutung in der deutschen liturgischen Bewegung vgl. Th. MAAS-EWERD, Erinnerung an Heinrich von Meurers: LJ 38 (1988) 199-222; A. HEINZ, H. v. M. Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung: LJ 43 (1993) 94-108.

lung der Osternacht²⁰, ein zentrales Desiderat der Liturgischen Bewegung, das bekanntlich erst 1951 durch Papst Pius XII. realisiert werden sollte.

Sowohl bei den Jesuiten im Innsbrucker „Canisianum“ als auch in der kurzen Trierer Seminarzeit, von Oktober 1919 bis August 1920, als Heinrich von Meurers sich nach der kriegsbedingten Unterbrechung seiner Ausbildung auf den Empfang der höheren Weihen vorbereitete, litt er unter einer Gottesdienstpraxis, die vom Geist der Liturgischen Bewegung noch völlig unberührt war. Aus dieser Erfahrung wuchs die Überzeugung, dass nur eine intensive liturgische Bildung während des ganzen Theologiestudiums und eine mustergültig gefeierte Seminarliturgie auf Dauer Besserung bringen konnte.

Als Heinrich von Meurers wenige Jahre später, von 1923-1935, als Dogmatik-Professor selbst dem Kollegium der Trierer Seminarprofessoren angehörte, mag ihm bereits der Gedanke einer eigenen Professur für Liturgiewissenschaft gekommen sein. Dieser Gedanke lag um so näher, als der damals amtierende Subregens für die ihm herkömmlicherweise zufallende pastoralliturgische Lehrtätigkeit keine besonderen Voraussetzungen mitbrachte. Im Kollegium der Seminarprofessoren hatte Johannes Lenz (1888-1982), der 1929 diese Aufgabe von dem Pastoraltheologen Julius Griepenkerl (1902-1929) übernommen hatte, die Professur für Apologetik und Religionsgeschichte inne.²¹ Von der liturgiewissenschaftlichen Kompetenz des Kollegen Lenz dürfte Heinrich von Meurers keine allzu hohe Meinung gehabt haben. Dies darf man aus den Vorgängen bei der damals anstehenden Revision des Trierer Bistumsrituales schließen.²²

Sobald Bischof Franz Rudolf Bornewasser (1922-1951) Heinrich von Meurers am 29. Oktober 1935 zu seinem Generalvikar ernannt hatte, griff dieser mit der ihm eigenen Entschlossenheit die liegengebliebene Arbeit an der Neuausgabe des Trierer Diözesanrituales auf. Er berief eine fünfköpfige „Kommission zur Neubearbeitung des Rituale“. Den Vorsitz übertrug er Subregens Johannes Lenz als dem im Seminar für liturgische Fragen zuständigen Dozenten. Mit dem Ergebnis der Kommissionsarbeit war der Generalvikar jedoch nicht zufrieden. Der Revisionsentwurf hatte entgegen seinen Vorstellungen weitgehend am Latein bei der Feier der

²⁰ Vgl. HEINZ, An den Anfängen (s. Anm. 19) 309.

²¹ Vgl. FISCHER, Die Nachfolger (s. Anm. 16) 242.

²² Vgl. zum Folgenden A. HEINZ, Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950) in: H. HAMMANS, H.-J. RENDENBACH, H. SONNEMANS (Hg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien (Gedenkschrift H. Schauf), Paderborn u.a. 1991, 115-163, hier 120-123.

Sakramente festgehalten und das Desiderat der aktiven Teilnahme des Volkes kaum beachtet. Vom Geist der Liturgischen Bewegung war in der Vorlage kaum etwas zu spüren. Daraufhin ließ der Generalvikar, ohne die von Lenz präsiidierte Kommission weiter einzuschalten, durch seinen engen Mitarbeiter im Generalvikariat, Bistumssekretär Johannes Wagner, neue deutsche Entwürfe für die Feier der Taufe (mit Muttersegnen), das Erwachsenen- und Kinderbegräbnis sowie die Feier der Trauung ausarbeiten. Diese Trierer Ritenentwürfe sollten schon wenig später als Basistexte des ersten deutschen Einheitsrituales, der 1950 eingeführten „*Collectio rituum*“, für ganz Deutschland bedeutsam werden.²³

In der Amtszeit von Generalvikar Heinrich von Meurers entwickelte sich das Bistum Trier nach dem Urteil des bekannten Pioniers des Volksliturgischen Apostolats, des Klosterneuburger Chorherrn Pius Parsch (1884-1954) zur liturgisch führenden Diözese im deutschen Sprachgebiet.²⁴ In der einflussreichen Führungsposition als Generalvikar, die Heinrich von Meurers nun bekleidete, waren ihm die Möglichkeiten gegeben, vieles von dem in die Praxis umzusetzen, was an liturgischen Reformen schon während des Theologiestudiums ersehnt worden war. Johannes Wagner schrieb in seinem Nachruf auf den 1953 Verstorbenen: „Die ersten seelsorglichen Weisungen, die er 1936 als Generalvikar herausgab, und alle nachfolgenden sind in wesentlichen Stücken gottesdienstliche Weisungen und als Ganzes von liturgischem Geist geprägt.“²⁵

Zu der pastoralliturgischen Strategie des Trierer Generalvikars gehörte wohl von Anfang an der Plan, das Professorenkollegium des Trierer Priesterseminars um einen eigenen Dozenten für Liturgiewissenschaft zu erweitern. Als zukünftigen Liturgik-Professor hatte Heinrich von Meurers einen Trierer Neupriester im Auge, der kurz vor dem Abschluss seines Theologiestudiums in Innsbruck stand. Es handelte sich um Balthasar Fischer, den heutigen Nestor der Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Raum.²⁶ Bischof Franz Rudolf Bornewasser hatte Fischer am 2. August 1936 im Dom zu Trier zum Priester geweiht. Um seine Promotion abzuschließen, war der Neugeweihte danach nochmals

²³ Vgl. J. WAGNER, Rituale und Seelsorge heute: *KatBl* 76 (1951) 420-426; HEINZ, Liturgiereform (s. Anm. 22) 162 f.

²⁴ So Pius PARSCH in der von ihm redigierten Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ (Nr. 2 des 15. Jg. vom 1. Nov. 1940, S. 21); vgl. HEINZ, Liturgiereform (s. Anm. 22) 130 Anm. 59.

²⁵ J. WAGNER, Heinrich von Meurers zum Gedächtnis: *LJ* 3 (1953) 5-9, hier 7.

²⁶ Vgl. die Würdigung anlässlich seines 80. Geburtstages, in: *Notitiae* 28 (1992) 586-599; *Gd* 26 (1992) 138.

nach Innsbruck zurückgekehrt. Dort erwarb Fischer mit einer von J.A. Jungmann betreuten liturgiegeschichtlichen Arbeit über die „Niederer Weihen“ am 23. Oktober 1937 den theologischen Doktorgrad.

Die Bistumsleitung hatte klare Vorstellungen, was weiter geschehen sollte. Generalvikar Heinrich von Meurers war der Mann, der, so erinnert sich Balthasar Fischer, „nach meiner Rückkehr aus Innsbruck Allerheiligen 1937 die Planung meines Studiums mit dem Ziel der Berufung auf eine zu errichtende Professur für Liturgiewissenschaft am Priesterseminar in Trier fest in die Hand genommen hatte.“²⁷

Die akademische Ausbildung des ersten Professors für Liturgiewissenschaft

Obwohl Fischer in Innsbruck Jungmann zum Lehrer gehabt hatte, mit dem der Trierer Generalvikar wenig später intensiv in der 1940 gegründeten Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz zusammenarbeiten sollte, schien Heinrich von Meurers die dortige „jesuitische“ Ausbildung für einen angehenden Liturgik-Professor doch ergänzungsbedürftig. Eine benediktinische Komponente sollte deshalb das Innsbrucker Promotionsstudium abrunden. Dazu bot sich die von Abt Ildefons Herwegen 1931 in Maria Laach gegründete Benediktinerakademie für liturgische und monastische Studien an.²⁸ Der Trierer Generalvikar sorgte dafür, dass „sein Kandidat“ nach zweijähriger Kaplans-tätigkeit in Neunkirchen/Saar (St. Marien) zum Weiterstudium freigestellt wurde. Fischer erinnert sich: „So fand ich mich einigermaßen klopfenden Herzens am Allerseelentag 1939 zu Füßen von Abt Ildefons Herwegen sitzen, der die etwa sechs Hörer des beginnenden Studienjahres begrüßte. Die Atmosphäre war wohltuend familienhaft, wozu nicht wenig die Herzlichkeit des noch lebenden Koordinators des Studienbetriebs, des damals noch nicht dozierenden späteren Rektors des Liturgischen Instituts von San Anselmo, P. Burkhard Neunheuser, beitrug.“²⁹ In diesem Laacher Studienjahr 1939/40 hörte Fischer neben Abt Ildefons, der über die Regula St. Benedicti und über die „Christliche Kunst des Mittelalters unter dem Gesichtspunkt der Liturgie“ las, Vorlesungen bei P. Hieronymus Frank (1901-1975), P. Hilarius Emonds (1905-1958), P. Odilo Heiming (1989-1988), P. Viktor Warnach (1909-1970) und dem späteren Laacher Abt P. Urbanus Bomm, ausnahmslos

²⁷ BALTH. FISCHER, Bistumpriester - Hörer der Laacher Benediktinischen Akademie 1939/40. Autobiographische Notizen, in: E. VON SEVERUS (Hg.), *Ecclesia Lacensis*, Münster 1995, 303-315, hier 303.

²⁸ Vgl. E. VON SEVERUS, Art. Maria Laach: LitWo 1664-1666, hier 1666.

²⁹ BALTH. FISCHER, Bistumpriester (s. Anm. 27) 305.

Gelehrte, die in der Forschung mit großem Respekt genannt werden.³⁰ Wie Generalvikar Heinrich von Meurers in einem Brief vom 11. Dezember 1939 Abt Ildefons Herwegen mitteilen konnte³¹, fühlte sich Dr. Fischer als einziger Diözesanpriester im kleinen Hörerkreis der Laacher Benediktinerakademie wohl und war „mit den Studien in jeder Hinsicht sehr zufrieden.“ „Besonders ist Dr. Fischer“, so Generalvikar Heinrich von Meurers, „davon angetan, dass dort eine Liturgiewissenschaft geboten wird, die so vollständig aus der gelebten Liturgie herauswächst und dass dort Lehre und Leben in so schöner Harmonie vereint sind.“

Der Laacher Kurs sollte nach dem Plan des Generalvikars nur der Vorhof für das anschließende Habilitationsstudium an der Theologischen Fakultät Bonn bei Professor Theodor Klauser sein. Am 31. Oktober 1940 schrieb Heinrich von Meurers an P. Josef Andreas Jungmann SJ, Fischers Innsbrucker Doktorvater: „Unser Kaplan Dr. Fischer hat sein Jahr in der Akademie in Maria Laach beendet und studiert nun in Bonn weiter ... Ich denke, dass seine Arbeit über die Psalmen auch für unser praktischen Fragen eine große Bedeutung haben wird.“³²

Mit den „praktischen Fragen“ meinte Heinrich von Meurers in erster Linie die von der damals gerade gegründeten Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz anvisierte einheitliche deutsche Psalmenübersetzung, an der Romano Guardini eben zu arbeiten begonnen hatte.³³ Aber auch bei der Arbeit an der Revision des Trierer Bistumsrituales und den Entwürfen für das deutsche Einheitsrituale³⁴ spielten Fragen einer liturgiegerechten Verdeutschung des Psalters eine zentrale Rolle.

Fischer wurde während seines Bonner Studiums indes mit den Fragen der Psalmenübersetzung und den in diesen Jahren gerade im Bistum Trier vorangetriebenen, von Rom zum Teil als illegal angesehenen liturgischen Experimenten³⁵ nicht befasst. Als die dafür hauptverantwortlichen

³⁰ Vgl. die kurze Charakterisierung der Laacher Dozenten ebd. 306-314.

³¹ Unterschriebener Durchschlag des Originals im Ordner „Heinrich von Meurers“ im Archiv des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier (= ArDLI).

³² Unterschriebener Durchschlag des Originals, ebd.

³³ Zu den Anfängen der Liturgischen Kommission vgl. Th. MAAS-EWERD, Unter „Schutz und Führung“ der Bischöfe. Zur Entstehung der Liturgischen Kommission im Jahre 1940 und zu ihrem Wirken bis 1947: LJ 40 (1990) 129-163.

³⁴ Vgl. A. HEINZ, Liturgiereform ohne Rom (s. Anm. 22); DERS., Liturgiereform vor dem Konzil: LJ 49 (1999) 3-38, hier 22-31.

³⁵ Außer den in Anm. 34 genannten Aufsätzen vgl. Th. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944, Regensburg 1982 (Studien zur Pastoralliturgie 3), 245-247.

„Hyperliturgen“ denunzierte Pfarrer August Doerner³⁶, der geheime Informant der Apostolischen Nuntiatur in Berlin, außer Generalvikar Heinrich von Meurers namentlich dessen engste Mitarbeiter im Ordinariat und in der Jugendseelsorge, Bistumssekretär Johannes Wagner und Jugendseelsorger Johannes Müller. Fischer, so Doerner in einem seiner Berichte an die Berliner Nuntiatur, werde von den Reformern bewusst nicht eingeschaltet, da er in diesen Dingen anders denke.³⁷

Erst nach dem Abschluss des Habilitationsstudiums wuchs Fischer allmählich in die liturgiepraktische Reformarbeit hinein. Als die Liturgische Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz zum ersten Mal nach Beendigung des Krieges vom 24.-27. Juni 1946 in der Abtei Maria Laach tagte, nahm Generalvikar Heinrich von Meurers den jungen Trierer Liturgik-Dozenten erstmals als Gast mit, „damit er in die laufenden liturgischen Arbeiten eingeführt wird“.³⁸

Wenig später, am 7. August 1946, wurde Dr. Balthasar Fischer mit der von Th. Klauser betreuten Untersuchung „Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis Origenes“ in Bonn habilitiert.³⁹ Schon im Juli 1944 hatte Generalvikar Heinrich von Meurers in der von ihm geführten Chronik des Bistums Trier notiert: „Dr. Balthasar Fischer (...) hat seine Habilitationsschrift (...) beendet und wird sich an der Theologischen Fakultät in Bonn für das Fach *Liturgiewissenschaft* (!) habilitieren“.⁴⁰ Doch das Fach „Liturgiewissenschaft“ gab es damals noch nicht. Tat-

³⁶ Vgl. ebd. 220-242; A. HEINZ, Liturgiereform ohne Rom (s. Anm. 22); DERS., Heinrich von Meurers. Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung: LJ 43 (1993) 94-108, hier 97 f.

³⁷ Undatierte Aktennotiz (wohl 1943) im Archiv des Apostolats für Priester- und Ordensberufe Burg Lantershofen (Grafschaft bei Ahrweiler/Bad Neuenahr), G 1, Mappe Trier: „Das Bistum Trier hat einen Diözesanpriester (Balthasar Fischer in Nonnenwerth) zum Studium der liturgischen Frage (!) freigestellt. Derselbe hat zuerst in Maria Laach studiert, jetzt studiert er in Bonn. Derselbe ist jedoch ganz konservativ und gegen die hyperliturgischen Neuerungen. Er wird daher von der Trierer Behörde bei den Neuerungen in liturgischen Dingen nie zu Rate gezogen, obwohl er eigens zum Studium dieser Fragen freigestellt ist.“

³⁸ Vgl. die von Generalvikar H. v. MEURERS geführte Chronik des Bistums Trier 1937-1950 (= ChTr), 10 Bde: BATr Abt. 105, Nr. 2653-2662, hier Nr. 2658, S. 65.

³⁹ Wesentliche Teile der zunächst unveröffentlicht gebliebenen Habilitationsschrift erschienen anlässlich von Fischers 70. Geburtstag: BALTH. FISCHER, Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hg. von Andreas HEINZ, Trier 1982, 153-223.

⁴⁰ Vgl. ChTr (s. Anm. 38), Nr. 2656, S. 40 f.

sächlich wurde Fischer die *Venia legendi* für Kirchengeschichte erteilt, wenn auch allen Beteiligten klar war, dass der Habilitierte in Zukunft Liturgiewissenschaft dozieren würde.

Von der Seminar-Dozentur zur Fakultätsprofessur

Zu dem Zeitpunkt, als mit der Bonner Antrittsvorlesung am 14. Dezember 1946 das Habilitationsverfahren von Balthasar Fischer seinen Abschluss fand⁴¹, war dieser schon seit über einem Jahr voll in den Lehrbetrieb des Trierer Priesterseminars eingespannt. Dort hatten im August 1945 die Vorlesungen für den ersten Kurs der Nachkriegs-seminaristen begonnen. Sie waren die ersten, die von einem kompetenten Liturgiker, der zudem über ein großes didaktisches Geschick und eine geradezu charismatische Redegabe verfügte, in den Gottesdienst der Kirche eingeführt wurden. Auch wenn das von ihm vertretene Fach zunächst noch nicht zu den Prüfungsfächern gehörte, stand es in der Gunst der Studierenden den etablierten Fächern nicht nach.⁴² Als Fischer am 20. Mai 1947 zum Professor für Liturgiewissenschaft am Priesterseminar in Trier ernannt wurde⁴³, war klar, dass diese Disziplin fortan auf Dauer Bestandteil des Lehrangebots sein sollte.

Liturgik-Professoren gab es damals in der Regel auch in den anderen Priesterseminaren Deutschlands. Die an den westdeutschen Priester-ausbildungsstätten dozierenden Fachvertreter waren immerhin sieben an der Zahl, als sie sich im April 1946 erstmals zu einem Erfahrungs-

⁴¹ Die Antrittsvorlesung trug den Titel: „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“ und erschien erstmals bei Herder (Freiburg 1949) im Druck; eine leicht bearbeitete französische Fassung wurde 1951 veröffentlicht: *Le Christ dans les Psaumes. La dévotion aux Psaumes dans l'Église des martyrs: La Maison-Dieu* 27 (1951) 86-109. Nachdruck der deutschen Fassung als Nr. 1 in: BALTH. FISCHER, *Die Psalmen* (s. Anm. 39) 15-35.

⁴² Nach den am 11.3.1999 dem Verfasser von Prof. Balth. Fischer übergebenen persönlichen „Notizen zu den Anfängen der Trierer Professur für Liturgiewissenschaft“ (maschinenschr., 3 S.) hat es in Trier erst ab 1954 Prüfungen im Fach Liturgiewissenschaft gegeben. Der erste Rektor der Theologischen Fakultät, der spätere Bischof Matthias Wehr, habe in den ersten Jahren nach der Errichtung der Fakultät (1950) an ihn gerichtete Anfrage nach Einführung von Prüfungen damals abschlägig beschieden mit der Begründung: „Es muß Fächer geben, die von der Liebe getragen sind.“ Vgl. ebd. Nr. 7.

⁴³ Vgl. *Handbuch des Bistums Trier*. Teil III. Hg. und verlegt vom Bischöflichen Generalvikariat, Trier ²²1991, 468; A. HEINZ, *Goldenes Professorenjubiläum: Gd 31* (1997) 90.

austausch im Kloster Ensen bei Köln zusammenfanden.⁴⁴ Aus den dann regelmäßig stattfindenden Treffen entstand die heutige Arbeitsgemeinschaft der Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL).⁴⁵ Wenn in Trier die Liturgik in der Folgezeit in den Rang einer ordentlichen Professur an einer Theologischen Fakultät aufgestiegen ist, war dies weniger eine bewusste hochschulpolitische Entscheidung; es ergab sich vielmehr als Konsequenz aus der Tatsache, dass die Trierer Hochschule als solche im Jahre 1950 die römische Anerkennung als Theologische Fakultät erhielt.

Diese Aufwertung war das Ergebnis längerfristiger Bemühungen, vor allem einer umsichtigen Personalpolitik der Bistumsleitung. Sie war bestrebt, dem Priesterseminar Professoren zu geben, die hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Qualifikation den Vergleich mit den Kollegen an den staatlichen Fakultäten nicht zu scheuen brauchten. Die diesbezüglichen Eintragungen von Generalvikar Heinrich von Meurers in der von ihm geführten Bistumschronik belegen dies eindrucksvoll. Der Chronist registrierte sorgfältig die Studienerfolge des wissenschaftlichen Nachwuchses aus dem Bistumsklerus, etwa die Habilitation von Dr. Josef Höffner an der Universität Freiburg, wo um diese Zeit (1944) ein weiterer Bistumspriester, der späterer Trierer Professor für Religionspädagogik und Katechetik, Dr. Adolf Knauber, seine Habilitationsschrift vorbereitete.⁴⁶ Mit Genugtuung notierte Heinrich von Meurers, dass Professor Theodor Klauser anlässlich der Bonner Antrittsvorlesung von Balthasar Fischer (1946), mit „höchster Anerkennung“ von der Bischöflichen Behörde in Trier gesprochen hatte, „die mit großer Klugheit und Tatkraft den wissenschaftlichen Nachwuchs des Bistums ausgebildet habe (...); die Fakultät in Bonn habe mit Bewunderung gesehen, wie planmäßig die Kräfte in Trier (...) für wissenschaftliche Aufgaben vorbereitet wurden.“⁴⁷

Die planmäßige Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses geschah um diese Zeit bereits in der Absicht, die Aufwertung der Trierer Priesterbildungsstätte zu einer Theologischen Fakultät zu erreichen. Es schien zunächst, als ließe sich dieses Ziel im Rahmen der 1945

⁴⁴ Vgl. den „Bericht über die Erste Konferenz der Liturgikdozenten an den Priesterseminaren Westdeutschlands im Kloster Ensen bei Köln“ (...) vom 22.-24. April 1947: ArDLL, AKL, Nr. 010.

⁴⁵ Über ihre Anfänge berichtete BALTH. FISCHER in einem Referat im Rahmen der AKL-Tagung in Trier am 15. September 1998; eine Tonbandaufzeichnung im ArDLL, AKL; vgl. die Niederschrift in diesem Heft S. 305-312.

⁴⁶ Vgl. ChTr (s. Anm. 38), Nr. 2656, S. 40 f.

⁴⁷ Eintrag vom 18. Dezember 1946: ChTr (s. Anm. 38), Nr. 2656, S. 108.

aussichtsreich begonnenen Vorbereitung für eine Wiedererrichtung der Trierer Universität realisieren.⁴⁸ Die Stadt Trier und die französische Militärregierung wünschten dabei dringend die Mitwirkung des Bistums. Generalvikar Heinrich von Meurers signalisierte die grundsätzliche Bereitschaft dazu, verlangte aber eine weitgehende kirchliche Einflussnahme auf die inneren Angelegenheiten einer zukünftigen Universität. „Vorbedingung“ für die Unterstützung der Universitätspläne durch das Bistum sei, „dass die Universität in christlichem Geist arbeite und dass der Bischöfliche Stuhl durch Besetzung bestimmter Professuren ein Mitwirkungsrecht“ garantiert bekommen müsse.⁴⁹ Was die angestrebte Kooperation der Trierer Theologischen Hochschule mit einer künftigen Universität Trier angeht, vertrat der Generalvikar dezidiert die Position: es werde keine Eingliederung geben; in Frage komme „nur eine Angliederung einer in sich selbständigen Päpstlichen Theologischen Fakultät an die Universität“.⁵⁰ Zu diesem Ergebnis kam auch ein Gutachten, das der Generalvikar vom Kollegium der Seminarprofessoren hatte ausarbeiten lassen. Diese reservierte Haltung der Trierer Bischöflichen Behörde in der Universitätsfrage, die zudem von einem Mann vertreten wurde, der wegen seiner deutsch-nationalen Grundeinstellung bei der französischen Militärverwaltung wenig Sympathien genoss⁵¹, dürfte das damalige Scheitern der Trierer Universitätspläne mitverursacht haben.⁵²

Die Trierer Bischöfliche Behörde verfolgte, gestützt auf das Votum der Seminarprofessoren, danach noch konsequenter das Ziel, für die Trierer Theologische Hochschule die römische Anerkennung als Theologische Fakultät zu erreichen. Diesem Ziel diene nicht zuletzt die

⁴⁸ Zu den diesbezüglichen Bemühungen vgl. die in Anm. 13 nachgewiesenen Aufsätze von E. ZENZ und H. MONZ.

⁴⁹ Vgl. die einschlägigen Eintragungen in der ChTr (s. Anm. 38), Nr. 2658, S. 41 f.; 53; 72.

⁵⁰ Ebd. 53.

⁵¹ Der für den Bezirk Trier zuständige französische General Guérin hielt dem Trierer Generalvikar am 19. Dezember 1946 in einem Dienstgespräch vor, er sei nach Herkunft und Gesinnung „kein Rheinländer, sondern ein Preuße“ und „ein Gegner der Franzosen“, der den Bischof in ungünstigem Sinn zu beeinflussen versuche; vgl. ChTr (s. Anm. 38), Nr. 2658, S. 109-111. Heinrich von Meurers war zwar in Norddeutschland geboren (Tönning a.d. Eider, Holstein); die Familie war aber seit Generationen in Bad Breisig am Mittelrhein beheimatet; vgl. A. HEINZ, H. v. M. Anfänge (s. Anm. 19) 299 f.

⁵² Der von E. Zenz mitgeteilte Ausspruch von Erzbischof Franz Rudolf Bornwasser, er habe durch die Ablehnung der Integration des Priesterseminars als einer staatlichen Theologischen Fakultät die Universitätsgründung in Trier verhindert, wird durch die einschlägigen Notizen seines Generalvikars in der Bistumschronik bestätigt.

Anstellung qualifizierter Hochschullehrer.⁵³ Die Abwanderung fähiger Trierer Kräfte wurde verhindert⁵⁴. Infolgedessen hatte das Lehrangebot am Trierer Priesterseminars Ende der 40er Jahre durchaus Fakultätsniveau. Das war dann auch der entscheidende Grund, dass die am 20. September 1948 förmlich an den Heiligen Stuhl herangetragene Bitte um die Errichtung einer Theologischen Fakultät im Priesterseminar Trier im Jahre 1950 von der Studienkongregation positiv beantwortet wurde. Auch der Staat, d. h. das Land Rheinland-Pfalz, erkannte auf dieser Grundlage die von der ersten rein kirchlichen Fakultät in Deutschland verliehenen akademischen Grade ohne Vorbehalte an.

Die Theologische Fakultät Trier zählte bei ihrer Gründung vor 50 Jahren elf ordentliche und drei außerordentliche Lehrstühle sowie fünf Dozenten.⁵⁵ Die Liturgiewissenschaft gehörte von Anfang an zur ersten Kategorie. Damit war die Theologische Fakultät Trier die erste im deutschen Sprachgebiet, die dieser Disziplin jenen Rang eingeräumt hat, den ihr 13 Jahre später das Zweite Vatikanische Konzil zuerkennen sollte. Dass Balthasar Fischer diesen ersten Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft über drei Jahrzehnte in der bewegten Zeit der umfassenden Gottesdienstreform vor, während und nach dem Zweiten Vatikanum innehatte, hat dem neuen Fach „erhebliches Ansehen“ eingebracht.⁵⁶

⁵³ 1949 wurde als Nachfolger des emeritierten Professors für Kirchengeschichte, Dr. Matthias Schuler, erstmals ein auswärtiger habilitierter Dozent in das Professorenkollegium des Trierer Priesterseminars berufen: PD Dr. Eduard Hegel, der am 30. September 1949 seine Antrittsvorlesung hielt; vgl. ChTr (s. Anm. 38), Nr. 2661, S. 93. Gleichzeitig erhielt Dr. Karl Baus (Trier) einen Lehrauftrag für Patrologie. Als zweiter Auswärtiger kam Dr. theol. Anton Vögtle 1951 als o. Professor für Neutestamentliche Exegese nach Trier.

⁵⁴ Prof. Dr. Josef Höffner, Professor für Pastoraltheologie und Christliche Gesellschaftslehre in Trier, wurde im Februar 1949 untersagt, Gastvorlesungen an der Universität Münster zu halten, da seine Trierer Lehrtätigkeit dadurch beeinträchtigt werden könnte. Auch die dringende Bitte des Münsterer Bischofs Keller und der Antrag des Kultusministeriums von Nordrhein-Westfalen, Höffner für Gastvorlesungen in Münster freizugeben, konnte die Bischöfliche Behörde in Trier nicht umstimmen; vgl. ChTr (s. Anm. 38), Nr. 2661, S. 18. Im Dezember 1949 wurde die Berufung des Trierer Dogmatikers Ignaz Backes an die Theologische Fakultät Bonn nicht genehmigt; vgl. ebd. 116.

⁵⁵ Vgl. E. HEGEL, Theologische Fakultät Trier, in: Handbuch des Bistums Trier. Hg. und verlegt vom Bischöflichen Generalvikariat, Trier ²⁰1952, 90-93.

⁵⁶ So A. HÄUSSLING OSB: Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen Sprachgebiet: ALW 24 (1982) 1-18, hier 4 Anm. 15; vgl. auch A. HEINZ, Im Dienste der Kirche und der Erneuerung ihres Gottesdienstes: Notitiae 28 (1992) 586-599, hier 594.

BALTHASAR FISCHER

Anfänge in Gemeinsamkeit

Erinnerungen eines Beteiligten an die Gründung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten (AKL) vor fünfzig Jahren¹

Wer die Gnade eines etwas längeren Lebens hat, muß sie unter den heutigen Verhältnissen mit immer neuem Dienst als Zeitzeuge bezahlen. So kam es zu dem Auftrag, den ich heute vor Ihnen erfülle: von den miterlebten Anfängen der AKL in den ersten Jahren nach dem Krieg zu berichten.

I. Vorbemerkungen

Ich setze einige Vorbemerkungen zum Verständnis an die Spitze. Was wir heute hier behandeln ist ein Stück, und ein nicht unwichtiges Stück der Geschichte unserer Disziplin in deutschen Landen. Ich kann deshalb darüber berichten, weil ich selber zu den Initiatoren gehört habe und weil sich einige wichtige Dokumente aus dieser Zeit in meinem bescheidenen Privatarchiv gefunden haben: die Berichte über die ersten Tagungen und die Rundbriefe, von denen gleich noch die Rede sein wird.

Ich beschränke mich auf die Jahre '47 und '48, weil so lange der Charakter des Anfangs ganz deutlich blieb. Bedenken Sie, dass es nicht nur der Anfang unseres Zusammenschlusses war; Anfang war vor allem dadurch gegeben, dass der Zweite Weltkrieg zu Ende war, ein denkwürdiger Anfang nach den Zerstörungen, Bitternissen und Finsternissen dieser schweren Zeit. In den Priesterseminarien kamen die „Heimkehrer-Theologen“ zusammen: eine eigene Generation von Priesteramtskandidaten, die hungrig und durstig war nach dem Reiche Gottes; Menschen, die ein Leben erlebt hatten, das kein Leben mehr war, die aus dem Lärm und aus den Wirrnissen eines verlorenen Krieges heimkamen und sagten: Jetzt ist nur noch eines wichtig für uns: „Theologie: nichts als Theologie!“ Ein großartiger Anfang auch für uns Lehrende: junge Menschen

¹ Der folgende Artikel stellt die Niederschrift eines Referates dar, das ich am 15. September 1998 anlässlich des 50jährigen Jubiläums der AKL in der Katholischen Akademie Trier gehalten habe. Bei der Einrichtung für den Druck haben sich leichte Abweichungen vom gesprochenen Text (von dem ein Tonband im Archiv des DLI aufbewahrt wird) ergeben.

Im gleichen Archiv befinden sich Fotokopien der im Vortrag ausgewerteten Unterlagen: vor allem auch der beiden Rundbriefe von 1947 und 1948: Archiv des DLI Trier: AKL, Nr. 010.

vor uns sitzen zu sehen, die so „ganz Ohr“ waren. Ich selber habe in den Jahrzehnten meiner Trierer Lehrtätigkeit so etwas nie mehr wiedererlebt. Alles trug den Stempel des Anfangs: man könnte sagen: das Leben fing neu an. Schon als im März 1945 die Amerikaner im Raum Trier einzogen, hatten auch wir Daheimgebliebenen das Gefühl, daß eine neue Phase unseres Lebens begann. Ich persönlich habe immer gesagt, der 7. März 1945 war so etwas wie der Tag meiner zweiten Geburt: nach all den Stunden im Keller, nach all der täglichen Lebensgefahr endlich frei zu sein, endlich diesen schrecklichen Druck nicht mehr über sich zu wissen; das war eine unglaubliche Befreiung. Sie hat sich auch auf das wissenschaftliche und theologische Arbeiten ausgewirkt.

Im liturgischen Bereich muß man bedenken: es waren die Jahre, in denen die Enzyklika-Mediator Dei erschienen ist; am 20.11.1947 hat Papst Pius XII. sie unterschrieben. Es war die Zeit, in der das Trierer Liturgische Institut gegründet wurde; der Gründungstag ist der 17. Dezember 1947. Es war genau diese Zeit, in der in unserem Fach zum ersten Mal die Idee der Liturgiereform auftrat, wenn auch zunächst noch sehr zaghaft. Bis dahin war es eher so gewesen, daß man im Zuge der Liturgischen Bewegung von der Liturgie leben, sich an ihr freuen, sich in sie hineingeben wollte. Der Gedanke, dass sie anders werden könnte, sollte oder sogar müsste, war zunächst noch ein fremder Gedanke. Interessanterweise hat diese neue Phase der Liturgischen Bewegung zugleich „unten“ und „oben“ begonnen, im Gegensatz zu der oft gehörten Meinung, man habe so lange von unten getrommelt, bis „die oben“ endlich auch wach geworden seien. Zu unserer größten Verwunderung haben wir eines Tages festgestellt, dass am Beginn des Jahres 1948 die Gottesdienstkongregation in Rom auf die bemerkenswerte Idee kam, gewisse Fachleute der Liturgiewissenschaft wie Jos. A. Jungmann in Innsbruck und Theodor Klauser in Bonn sollten einmal streng vertraulich formulieren, was sie am Brevier geändert sehen wollten. Das hat uns dann ermutigt, intern schon unter uns zur Stundengebetsreform Vorschläge zu machen, die nachher in die Vorschläge zur Konstitution eingegangen sind. Ich selber habe 1950 im Auftrag der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz in dieser Zeitschrift (59, 14–26) einen ersten detaillierten, mit der genannten Kommission abgesprochenen Brevierreform-Vorschlag veröffentlicht, der dann über die Mittelsleute Klauser und Jungmann an die zuständigen Stellen nach Rom geschickt wurde. Entwicklungen wie diese haben das Jahrzehnt 1945–1950, in dem unsere AKL entstanden ist, gerade für unser Fach zu einer Zeit hoffnungsvollen Aufbruchs gemacht.

Wie kam es vor diesem Hintergrund zur Entstehung unserer AKL? Hier muss zunächst vermerkt werden, dass ein Zusammenschluss von Dozenten eines bestimmten theologischen Faches mit regelmäßigen Kontakten und Zusammenkünften damals durchaus noch nicht die Selbstverständlichkeit hatte, die er seitdem auf der ganzen Breite der theologischen Disziplinen angenommen hat. Im vollen Bewusstsein, wie wichtig diese Anfänge werden könnten, meinten wir damals schon, es sollten „Anfänge in Gemeinsamkeit“ sein: in einer Arbeitsgemeinschaft, in der wir einander in unserem großen Anliegen unterstützen könnten.

Seit 1967 gibt es nun auch einen internationalen und interkonfessionellen Zusammenschluss der Dozenten der Liturgiewissenschaft unter dem Namen „Societas Liturgica“. Die seit 1962 erscheinende, von dem niederländischen reformierten Pfarrer Wiebe Voss herausgegebene Zeitschrift „Studia Liturgica“ ist ab 1988 zu ihrem Organ geworden. Wiebe Voss war die treibende Kraft bei der Gründung der Societas Liturgica.

Sicher war unser Zusammenschluss der erste dieser Art nach dem eben zu Ende gegangenen Krieg (vielleicht der erste überhaupt). Der Grund, dass ausgerechnet bei den Liturgikdozenten eine später für alle theologischen Disziplinen so selbstverständlich gewordene Zusammenarbeit begonnen hat, ist leicht zu erraten. In keinem Fach gab es ein „Kompetenzgefälle“, wie es unter uns Liturgikdozenten des Anfangs bestand. Es gab Kollegen, die zur Legitimation ihres Auftrags, die werdenden Priester in die Welt des Gottesdienstes einzuführen, lediglich auf ihre eigene Priesterweihe (und priesterliche Erfahrung) hinweisen konnten. Es gab andere, die eine Habilitation in einem der benachbarten Fächer aufzuweisen hatten. Hier mussten wir einander bei der Bereitstellung alles dessen helfen, was unseren an gottesdienstlicher Bildung so interessierten Hörern nützt.

Ehe ich nun die Anfänge dieser Arbeitsgemeinschaft selbst schildere, möchte ich Ihnen in der Reihenfolge des Alters die „Männer des Anfangs“ vorstellen. Ich wähle bewußt diese allgemeine Bezeichnung, weil ich neben den eigentlichen Initiatoren aus unserem Kollegenkreis die Männer vorstellen möchte, die, ohne zu unserem Kreis zu gehören, bei unseren Anfängen Geburtshilfe geleistet haben.

II. Die „Männer des Anfangs“

1. Theodor Klauser (1894-1954)

Theodor Klauser war ein wichtiges Glied im Kreise dieser „ersten Männer“, obwohl er nicht eigentlich zu uns gehörte. Die Arbeitsgemeinschaft hieß ja mit ihrem vollen Titel: „Arbeitsgemeinschaft der Liturgikdozenten an den Priesterseminarien in Westdeutschland“; Theodor Klauser hat nie an einem Seminar doziert; er war damals schon Bonner Universitätsprofessor, Nachfolger Fr. J. Dölgers auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie, Religions- und Liturgiegeschichte. Trotzdem haben wir Klauser von Anfang an eingeladen, an unseren Zusammenkünften als Gast teilzunehmen, von der Gründungsversammlung an. Dass er die Einladung bereitwillig annahm, war durchaus nicht selbstverständlich. Dass der damals schon hochangesehene akademische Lehrer unseres Faches mit uns tagte, war in jeder Hinsicht ein Gewinn, nicht zuletzt für die Reputation des bescheidenen Zusammenschlusses, den wir planten. Wir hatten bewusst alle Leute eingeladen, die damals in irgendeinem Kontext Liturgik dozierten: in einem Priesterseminar, in einem Ordensseminar, an einer Universität. Wir haben nicht auf die Vorbildung geschaut, nicht nach dem Dokortitel gefragt, sondern einfach gesagt: „Wer diese Aufgabe hat, Liturgik zu dozieren, der soll durch einen solchen Zusam-

menschluss Hilfe bekommen. Wir wollen unsere Köpfe zusammenstecken und überlegen, was wir mit diesen Männern erarbeiten können, die oft genug zu sich selbst sagten: „Was wäre das schön, wenn ich auf so einen Auftrag, wie ich ihn von meinem Bischof erhalten habe, auch vorbereitet wäre, wenn ich ein bisschen mehr gelernt hätte über das, was ich nun an andere weitergeben soll.“ In dieser Not wollten wir helfen.

Da waren wir froh, daß der Nachfolger Fr. J. Dölgers auf dem Lehrstuhl in Bonn bereit war, mit uns zusammenzusitzen und an den Rundbriefen, von denen wir gleich noch hören werden, „eigenhändig“ teilzunehmen. Theodor Klauser war ein Mann von großem, auch menschlichem Format, mit einer gewissen Überlegenheit über die kleinen Nöte und Sorgen von uns allen. Als junger Mann war er in die Benediktinerabtei Gerleve eingetreten und ist auch dort zum Priester geweiht worden. Er hat die Abtei dann einige Jahre nach der Priesterweihe im Einverständnis mit seinem Abt verlassen, um Weltpriester in seinem Heimatbistum Paderborn zu werden. Er ist kurze Zeit Religionslehrer gewesen und dann zum Studium der Alten Kirchengeschichte und Archäologie beurlaubt worden und so in die wissenschaftliche Laufbahn hineingekommen. Das Interesse für die Liturgie war ihm aus seinen benediktinerischen Anfängen lebenslang geblieben.

2. Regens Augustinus Frotz (1903-1994)

Die zweite Person, die in unserem Zusammenhang zu nennen ist, war der spätere Kölner Weihbischof Augustinus Frotz. Er hatte als Alumnus des Germanicums an der Gregoriana in Rom studiert und wurde zunächst Seelsorger, dann Regens des Kölner Ausweich-Priesterseminars in Ens en bei Porz. Das neue Kölner Priesterseminar in Bensberg (seit 1929) war in den Wirren der 40er Jahre zweckentfremdet worden; der Seminarbetrieb hatte in einem Kloster in Ens en bei Porz Zuflucht gefunden. Als Regens dieses Seminars wurde Frotz, ohne selbst ein Gelehrter zu sein, in unserer damaligen Situation ein wichtiger Anreger. Er hat z. B. den gleich zu nennenden Kölner Professor Theodor Schnitzler und mich im Blick auf die uns beiden zugefallene Aufgabe in einem Priesterseminar die Liturgik zu vertreten, erstmals zusammengeführt. Ich erinnere mich noch an die Stunde. Im Juni 46 war ich zum ersten Mal bei einer Sitzung der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz dabei; sie fand in Maria Laach statt. Thema dieser Sitzung war das Buch, das später den Namen „Gotteslob“ bekommen sollte. Man fragte sich zunächst einmal, wie ein gesamtdeutsches Einheitsgesang- und Gebetbuch in etwa aussehen solle. Dazu hatte man (über die Mitglieder der Kommission hinaus) aus Köln und Trier die Bistumsreferenten für die Gesangbuchfrage eingeladen. Für Köln war das Regens Augustinus Frotz, für Trier hatte ich als eben (1945) ernannter Dozent für Liturgiewissenschaft am Priesterseminar den gleichen Auftrag. Regens Frotz hat mich nach einer Sitzung auf die Seite genommen und hat zu mir gesagt: „Wir haben jetzt einen großartigen Fachmann für Liturgie im Seminar. Den müssen Sie unbedingt kennenlernen, weil Sie beide sicher gut zusammenpassen. Er heißt Theodor Schnitzler.“ Diesen später und dann lebenslang vertrauten

Namen habe ich damals aus dem Munde von Regens Frotz zum ersten Mal gehört. Aus dieser Anregung ist eine lebenslange Freundschaft entstanden, die grundlegend war für das Werden der AKL. Wir beide waren die eigentlichen Initiatoren, die das Ganze gestaltet und geformt haben.

Bei der Eröffnungssitzung der AKL, auf die wir gleich zu sprechen kommen, war Frotz zugegen, und zwar nicht nur als Hausherr, sondern zugleich als Referent. Wir hatten ihm ein wichtiges Thema gegeben. Es hieß: „Die Mentalität der Nachkriegstheologen.“ Wir wollten aus dem Munde eines hochsensiblen Nachkriegs-Regens das Erdreich ein bisschen näher kennen lernen, in das wir die Einsichten in den Gottesdienst der Kirche, seine Formen und seine Texte einpflanzen sollten. Was Frotz uns dann über seine Heimkehrertheologen sagte, hat uns einige Lichter aufgesteckt, wie man mit dieser neuen „Sorte“ von Theologiestudenten umgehen mußte, vor allem, wie man sie für die Liturgie erwärmen konnte.

3. Theodor Schnitzler (1909-1982)

Den Dritten in unserem Bunde habe ich nun auch schon genannt: Theodor Schnitzler, auch er Germaniker, Priester des Erzbistums Köln, seit 1943 Professor der Liturgie am Kölner Priesterseminar, als Mensch, Priester und Lehrer des gesprochenen und gedruckten Wortes hochangesehen. Theodor Schnitzler hatte eine ausgesprochene Forscherbegabung, die bei ihm mit einer hohen musischen Begabung Hand in Hand ging. Dass er das Zeug zum Forscher hatte, hat seine Doktorarbeit aus der frühen Konziliengeschichte gezeigt, die er in Rom in Alter Kirchengeschichte gemacht hat. Aber er hat diese Linie, auf der er durchaus hätte fortfahren können, nicht weiterverfolgt. In seinem Schrifttum ist diese wissenschaftliche Seite eher zurückgetreten, und er hat die musische Gabe des gewinnenden Stils für das liturgische Anliegen eingesetzt. Sein Charme und sein authentisch-kölnischer Humor übten eine große Anziehungskraft aus, gerade auch für unsere Zusammenkünfte. Da war immer für Heiterkeit und Lachen gesorgt, und eine herzliche Gastfreundschaft bestimmte die Atmosphäre.

4. Balthasar Fischer (geb. 1912)

Nun muß ich wohl oder übel mich selber als vierten und letzten dieser Männer des Anfangs nennen. Ich bleibe dabei in der Reihenfolge des Alters; ich war von den vieren der jüngste, 1912 geboren. Am 20.05.1947, zwei Jahre nach meiner Ernennung zum Dozenten der Liturgiewissenschaft am Priesterseminar Trier, war ich auf den in diesem Seminar neuerrichteten Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft berufen worden. Es war der erste ausschließlich mit dem Lehrauftrag Liturgiewissenschaft errichtete Lehrstuhl im deutschen Sprachgebiet. Hier hatte sich eine Lieblingsidee des um das liturgische Anliegen hochverdienten großen Trierer Generalvikars Heinrich von Meurers (1888-1953) verwirklicht. Die Tatsache, dass ich von Innsbruck her Schüler von Josef Andreas Jungmann war und auf dem Wege über Maria Laach dann noch Schüler von Ildefons Herwegen geworden bin, hat sicher eine gewisse Bedeutung gehabt für diese meine

neue Tätigkeit, aber auch für die Rolle, die mir im Kreis der Initiatoren der AKL zufiel.

III. Die Anfänge der AKL: (1947-1948)

Die Gründungssitzung hat mit 15 Teilnehmern stattgefunden in Ensen in dem genannten Ausweichseminar des Erzbistums Köln, und zwar in den Osterferien 1947, vom 22.-24. April. Damit sind wir am eigentlichen Anfang, gleichsam an der Quelle, aus der vor 50 Jahren der Zusammenschluß entsprungen ist, den man später AKL genannt hat und der bis heute so heißt. Das Eröffnungsreferat hielt, wie gesagt, Regens Augustinus Frotz über die Psyche der Heimkehrertheologen. Ich selber habe über die Breviereinführung im Priesterseminar gesprochen, Schnitzler über die Meßeinführung im Priesterseminar. Dazwischen stand eine eigene Einheit: Aussprache über verschiedene Fragen allgemeiner Natur. Es wurden am Ende dieser Sitzungen Entschlüsse gefaßt. Die EntschlieÙung 1 lautete: „Die Konferenz hält es für grundsätzlich erforderlich, daß innerhalb der vier ersten Studienjahre der theologischen Ausbildung auch obligatorische liturgiegeschichtliche Vorlesungen stattfinden, auf denen die liturgischen Einführungen des Seminars später aufbauen.“ Die EntschlieÙung 2 lautete: „Die Konferenz hält es für erforderlich, daß zu Anfang der gesamten philosophisch-theologischen Ausbildung in irgendeiner Form die grundlegenden Kenntnisse, die zur Mitfeier der Liturgie erforderlich sind, vermittelt werden.“ Die EntschlieÙung 3 lautete: „Die Konferenz hält es für erforderlich, dass Mittel und Wege gesucht werden, dem Seelsorgsklerus zu liturgischer Förderung und Verinnerlichung zu verhelfen. (Priestergemeinschaften, Cura- und Pfarrexamina, Priesterexerzitien).“ Eine zweite Konferenz der AKL ist – wiederum in den Osterferien – Anfang April 1948 auf der Rheininsel Nonnenwerth gehalten worden. Dort ging es darum, die inzwischen erschienene Enzyklika Mediator Dei in unserem Kreis einmal gründlich vorzunehmen und in ihrer Bedeutung aufzuschlüsseln.

Da gab es noch eine andere „Unternehmung“, die etwas eigenartig war und keine Nachfolge hatte, weil sie von der einmaligen Situation der Zeit bedingt war. Sie müssen bedenken: das Jahrzehnt 1940-1950 war ein mehr oder weniger zeitschriftenloses Jahrzehnt. In den vier Jahren 1945-1948 erschien auf dem Zeitschriften-Markt fast nichts. Ich habe damals oft gesagt: Es war eine kostbare Zeit, in der man nicht bombardiert wurde mit immer neuen Produkten der Wissenschaft, in der man selber etwas arbeiten und lesen konnte. Aber den jungen Leuten hat doch an allen Ecken und Enden die Anregung gefehlt. Da haben wir uns etwas Eigenes einfallen lassen. Wir haben gesagt: „Wir machen einen Rundbrief. In diesen Rundbrief trägt jeder ein, was ihm an Nachrichten oder Erkenntnissen wichtig erscheint für die Empfänger, also für die anderen Kollegen. Den Rundbrief schickt er dann nach 5 Tagen weiter an den nächsten.“ Ein „Fahrplan“ war beigelegt. Es ist köstlich zu sehen, was sich da alles für Erkenntnisse in diesen (gottlob erhalten gebliebenen) zwei Rundbriefen der Jahre 1947 und 1948 zu Wort melden.

Ich möchte nur ein Beispiel nennen, wie sich tatsächlich zuweilen wichtige wissenschaftliche Neuerkenntnisse in diesen bescheidenen Rundbriefen zu Wort gemeldet haben. In der Frühgeschichte des christlichen Gottesdienstes gibt es das vor allem städtische Phänomen, dass die Gläubigen sich zunächst in den Privathäusern vornehmer Mitchristen zur Feier der Liturgie versammelten. Nicht selten ergab es sich dann, dass die Besitzer ihr Haus ganz als christliches Gotteshaus zur Verfügung stellten. Im nachkonstantinischen Zeitalter konnte auf diesem Weg der Fall eintreten, dass ein christlicher Kaiser der Vorbesitzer des Kultgebäudes war. In diesem Kontext fand Theodor Klauser die Antwort auf eine Frage, die ihn als Perikopenforscher immer schon bedrängt hatte. Wie kommt der Zöllner Zachäus zu der Ehre, die Hauptperson im Evangelium der Kirchweihmesse zu sein? Er leiht gewissermaßen dem Vorbesitzer des Kultgebäudes seine Stimme, indem er sagt: „Heute ist diesem meinem Hause Heil widerfahren (weil der Kyrios von ihm Besitz ergriffen hat).“ Diese ansprechende These hat der Perikopenforscher Theodor Klauser erstmals (?) auf den bescheidenen Blättern unserer Pseudozeitschrift im Nachkriegsjahr 1948 entwickelt.

Klauser hatte übrigens in diesen Jahren (1947) einen großen Aufsatz über die Geschichte der Liturgiesprache in Rom veröffentlicht, aus dem hervorgeht, dass erst unter Papst Damasus (366-384) das Lateinische an die Stelle des Griechischen getreten ist: die Sprache der kleinen Leute an die Stelle der Gebildeten Sprache. Ein Resümee dieses (für die meisten von uns unzugänglichen) Aufsatzes aus der Feder des Verfassers findet sich in einem unserer Rundbriefe.

Die Rundbriefe zeigen, wie wir versucht haben, nach allen Seiten Fenster aufzumachen. Da war z. B. die Frage: Was geht eigentlich in Frankreich vor? Da gibt es seit 1943 das Centre Pastoral de Liturgie. Das haben wir unseren Lesern vorgeführt. Das Wort: „La Maison Dieu“, den Namen der (immer noch erscheinenden) hochbedeutsamen pastoralliturgischen Zeitschrift, die dieses Centre seit 1944 herausgab, haben wahrscheinlich die meisten Kollegen zum ersten Mal in unseren Rundbriefen gelesen.

IV. Die Tendenzen des Anfangs

Ich glaube, eine der deutlichsten Tendenzen, die aus den Dokumenten hervorgeht, ist die Tendenz, der Liturgiker müsse zur inneren Aneignung der Liturgie erziehen. Trotz aller neuen Freude an der Liturgie fehlte es weithin an dieser inneren Aneignung. Wir begannen zu fühlen, dass das Leitwort von der „*participatio actiosa*“ (wörtlich: „mit Tätigkeit erfüllte Teilnahme“) auch missverstanden werden konnte im Sinne eines falschen, liturgiefremden Aktivismus. Nicht umsonst hatten die neueren römischen Dokumente das Adjektiv „(*participatio*) *conscia*“ hinzugefügt: ein bewusstes, vom innen kommendes Mitleben mit der Liturgie; das musste (und muss) für Lehrende und Lernende das Ziel sein. Eine andere Tendenz war, die Tendenz zum wissenschaftlichen Unterbauen. Von Priestern darf man erwarten, dass sie sich im Rahmen ihrer Ausbildung ein wissenschaftliches Verhältnis zur Liturgie, ihrem Woher und Warum, erarbeitet haben. Von wem sollen sie es lernen wenn nicht von ihren Liturgikdozenten?

Es konnte nicht dabei bleiben, dass sie, wie das in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts noch gang und gäbe war, nur zu einer einzigen theologischen Disziplin Kontakt hielten: zum Kirchenrecht. Die Monopolisierung der Rubrizistik, die sich hier ergeben hatte, konnte nicht andauern – bei allem Respekt vor der tieferen Intention des Rubrikenwesens, der auch zu vermitteln ist. Es musste an andere theologische Disziplinen angeknüpft werden. Es gab noch keine Theologie des Paschamysteriums im Sinne des Laacher Benediktiners Odo Casel (1886-1948). Seine Stunde sollte auf dem Weg über die französische Liturgiewissenschaft der Nachkriegszeit kommen; man sprach geradezu von „Casélianisme“; er hat über die französischen Konzilsväter die grundsätzlichen Äußerungen der Liturgiekonstitution deutlich beeinflusst. Jos. A. Jungmann und Theodor Klauser waren große Liturgiker, aber sicher keine „Casélianisten“. Es war mehr die Disziplin der Kirchengeschichte, an die sie damals angeknüpft hatten.

Für mich selber bleibt unvergesslich, dass die *Venia Legendi*, die mir im August 1946 von der Bonner Theologischen Fakultät gewährt wurde, trotz Habilitationsschrift und Antrittsvorlesung über die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche „*venia Legendi* für Kirchengeschichte“ hieß. „Wir sehen Liturgiegeschichte als ‚Kirchengeschichte von innen‘.“ (Theodor Klauser, bei der Verleihung der Lehrerlaubnis).

In den Trierer Vorlesungsverzeichnissen waren meine Vorlesungen und Übungen demnach zunächst unter der Rubrik „Kirchengeschichte“ eingeordnet. Aber das hat nicht lange gehalten. Mit wachsender Deutlichkeit wurde mir klar, dass die Liturgie, in die ich diese jungen Menschen einführen durfte, nicht primär ein (gewiss hochinteressantes) historisches Gebilde war, sondern ein Stück lebendige Kirche, in dem Lernende und Lehrende mitten darin standen. So waren schon im Vorlesungsverzeichnis des Sommersemesters 1954 meine Vorlesungen und Übungen unter der Rubrik „Praktische Theologie“ verzeichnet, und so ist es bis zum Ende meiner Trierer Lehrtätigkeit (1980) und danach auch bei meinem Nachfolger Andreas Heinz bis ins Vorlesungsverzeichnis des Jahres 2000 geblieben.

Hier ist der Punkt, an dem der Zeitzeuge der Anfänge der AKL von der Zeitgeschichte eingeholt wird. Ausgerechnet zu Beginn des zweiten Halbjahrhunderts unserer Geschichte liegt ein entschiedener Einspruch zweier namhafter Kollegen, einer Kollegin (Gabriele Winkler, Tübingen) und eines Kollegen (Reinhard Messner, Innsbruck), vor, der diese Abwanderung unserer Disziplin in den Bereich der Pastoral (die in den zurückliegenden 50 Jahren fast einhellig geschah), entschieden als unsachgemäß, ja als bedenklich ablehnt.

Es ist nicht die Aufgabe des Zeitzeugen, der die Anfänge heraufrufen sollte, zu dieser tiefreichenden, fünfzig Jahre nach den Anfängen aufgebrochenen Kontroverse hier Stellung zu beziehen. Jedenfalls muss man den beiden Kollegen dankbar sein, dass sie ihren Einspruch im Jahre 1998 mit Hilfe des nunmehr wieder (im Gegensatz zu 1947) voll einsetzbaren Mediums der theologischen Zeitschriften überschaubar artikuliert haben (TQ 178,229-243; ALW 40, 257-274). Das gibt unserer AKL die Gewissheit, dass sie im 2. Halbjahrhundert ihres Bestehens nicht mühsam nach „noch offenen Fragen“ unseres Faches Ausschau halten muss.

Alttestamentliche Exegese und Liturgiewissenschaft

Als Alttestamentler bin ich in meinem eigenen Fach immer wieder und in großem Ausmaß mit Liturgie und Kult konfrontiert. Das erste Ereignis, das die Bibel nach der Vertreibung aus dem Paradies zu berichten hat, ist ein Opfergeschehen, aus dem ein Mord resultiert. Von Anfang an geht es um Kult, und dabei geht es auch sofort um Leben und Tod. Und dann begleiten die Opfer, die wohlgefälligen wie die verabscheuten, die Wallfahrten, die neuen Altäre und Heiligtümer, die großen Kultversammlungen an allen Wendepunkten der Geschichte die ganze Menschheit und insbesondere Israel.

Die Geschichte, die in den Büchern des Alten Testaments erzählt wird, enthält viel mehr an kultischem Geschehen als man auf den ersten Blick meinen möchte. Selbst wo die Propheten Kultkritik üben, setzen sie eine von Gottesdienst angefüllte Welt voraus. Die Menschen dieser Bücher leben in und aus ihren großen Festen und ihren vielen kleinen Feiern am Ort und in der Familie. Von dorthin kennen sie den Gott, der sie in eine Geschichte hineinreißt, welcher sie kaum gewachsen sind. Dort suchen sie ihn immer wieder. Ich habe in meinem Fach also ständig mit einer kultisch durchtränkten Welt zu tun.

Dazu sind meine Texte zu einem Teil ausgesprochene Dokumentationen des Kults. Im Pentateuch, vor allem im Buch Levitikus, ebenso aber im Deuteronomium, sind Kultordnungen und Rituale textlich breit dokumentiert. An mehreren Stellen – im Exodus, im 1. Königsbuch, beim Propheten Ezechiel – wird das Heiligtum Israels bis ins architektonische und handwerkliche Detail beschrieben, zum Teil historisch, zum Teil utopisch. Die Genealogien der höheren und niederen Priesterschaft sind in mehreren Büchern festgehalten. Vor allem aber sind die Gebete da. Viele sind über die Bücher verstreut, doch es gibt ganze Bücher, die nur aus Gebeten bestehen. Es sind die Klagelieder und die Psalmen. Ist der Psalter in seiner Endgestalt auch vermutlich ein großer privater Meditationstext (der als solcher jedoch wieder als Stundengebet in den öffentlichen Kult der Kirche eingerückt ist), so ist er doch fast ganz aus Gebeten und Liedern zusammengesetzt, die aus Israels Gottesdiensten stammen.

Von den Gebetstexten abgesehen gehören die anderen Kultdokumentationen – Rituale, Baubeschreibungen, Genealogien geweihter Familien – zu dem in der Bibel, was die Christen und Theologen am deutlichsten kalt läßt und ihnen als absolut überflüssig, ja eher störend erscheint. Diese Einstellung schwappt selbst auf viele Alttestamentler über. Und doch bin ich überzeugt, daß man auch alles andere im Alten Testament nicht versteht, wenn man nicht eine geistige Perspektive besitzt, in der gerade diese Dokumentationen des Kultes Israels einen echten und positiven Platz einnehmen.

I.

So komme ich zu meinem ersten Punkt. Wo finde ich im Fächergefüge unserer theologischen Fakultäten den Gesprächspartner, der mir hier zum Eindringen und Auswägen hilft?

Offenbar sind die Systematiker, selbst wenn sie über Sakramente reden, die pastoralen Theoretiker, selbst wenn sie allumfassende Strategien kirchlicher Existenz entwickeln, ja sogar die Kirchengeschichtler, selbst wenn sie neuerdings Interesse an den Phänomenen der „longue durée“ entwickeln, mit so vielen anderen wichtigen Dingen beschäftigt, daß sie die kultische Dimension, die – trotz des Hebräerbriefts – das christliche Leben ebenso besitzt, wie das Leben des alten Israels sie besaß, und erst recht den Zusammenhang zwischen alt- und neutestamentlicher Kultwirklichkeit nur gerade am Rande wahrnehmen. Daraus sei ihnen kein Vorwurf gemacht. Aber so ist es. Und deshalb fehlt dem Alttestamentler für diesen wichtigen Bereich seines eigenen Fachs in der Theologie der Gesprächspartner – es sei denn, es gibt den Liturgiker. Gott sei Dank gibt es ihn. Aber es scheint, als solle es ihm in Deutschland an den Kragen gehen.

Ohne ihn müßte ich mich als Alttestamentler allein an die Palästinaarchäologen, an die Keilschriftforscher und die Ägyptologen halten, die alle ein hohes Interesse an kultischen Vorgängen und Strukturen entwickelt haben. Ich müßte mich nur an die allgemeinen Religionswissenschaftler wenden, an die ethnologisch orientierten Anthropologen und Soziologen, die fasziniert sind von einer Welt, in der der Kult alles prägte.

Nun sind solche Kontakte auf jeden Fall nötig, und ich habe von vielen Kollegen aus diesen Bereichen viel gelernt. Aber wäre es nicht besser, auch in der eigenen Fakultät für den eigentlich christlichen Bereich einen Gesprächspartner zu haben? Von ihm allein könnte man dann auch erhoffen, daß die eigenen Ergebnisse, die den Kult betreffen, an der dafür wichtigsten Stelle, nämlich in der christlichen theologischen Fakultät selbst, verarbeitet und weitergetragen werden.

II.

Kam diese erste Überlegung aus den Hilfsbedürfnissen, die sich beim eigenen Tun zeigen, so kommt nun eine andere hinzu. Es geht um die Wertung der Sache des Kults in den Aussagen des Alten Testaments. Das Menschsein auf der Erde ist nach dem Alten Testament auf den Vollzug des Gotteslobs angelegt. Es gibt nichts Wichtigeres. Daß Gott nur da, wo Gerechtigkeit herrscht, wirklich gelobt werden kann, ist selbstverständliche Voraussetzung. Gott kann auch nicht gepriesen werden, wo Unfriede herrscht. Auch das ist stets vorausgesetzt. Aber worauf es am Ende ankommt, ist, daß von der Erde aus das Lob des göttlichen Namens ertönt. Ich gehe davon aus, daß ich das alles hier nicht aus Texten belegen muß.

Man könnte daraus für die Struktur des theologischen Fächerkanons allerdings zweierlei folgern. Das eine wäre die Wichtigkeit, ja geradezu der krö-

nende Charakter des Faches Liturgik. Vielleicht haben das im letzten Konzil einige Väter so gesehen. Das andere wäre, daß es gar keines Faches Liturgik bedarf, weil ja alle theologischen Disziplinen von dieser Sache durchdrungen sein müßten und alle am Ende darauf hinausliefen.

In der Tat scheint das Zweite lange Zeit das geltende Prinzip der christlichen Theologie gewesen zu sein. Denn die Liturgik ist ja ein relativ junges Fach. Aber wir leben heute nicht mehr im frühen Mittelalter, wo Theologie in Klöstern getrieben wurde, gewissermaßen nur in den Atempausen zwischen den liturgischen Vollzügen, die den ganzen Tageslauf strukturierten. Wir treiben Theologie in einer nicht mehr kultisch geprägten Welt.

Die Philosophie, die die theologische Systematik heimlich dirigiert, entfaltet die Fragestellungen einer unkultischen, am Menschen orientierten Wirklichkeit. Alle aufs Handeln gehenden theologischen Fächer orientieren sich an humanwissenschaftlichen Fächern wie Psychologie und Soziologie, die ebenfalls wieder empirisch aus einer säkularen Wirklichkeit extrapoliert sind. Alle diese Hintergrundlieferanten der Theologie stoßen natürlich an Grenzen, sehen vielleicht manchmal, wozu der Mensch eigentlich da wäre. Aber diese Randerfahrungen prägen sie nicht. So dringt mit ihnen eine kultlose Welt in die Theologie selbst ein. Es muß in ihr deshalb heute einen Ort geben, wo gerade der Kult thematisch wird, als eine Art Stachel im Fleisch der ganzen Theologie. Nur durch die Existenz eines solchen Faches kann die Theologie noch vernehmbar das sagen, was die Bibel auf jeder Seite sagt: Daß der Mensch vor allem andern dazu da sei, Gott zu preisen.

III.

Man fragt sich als Alttestamentler natürlich, was eigentlich aus der eigenen Arbeit wird. Wo kommen all die Details, um die man sich bemüht hat, wo kommen die großen Durchblicke, die man in glücklichen Stunden hin und wieder gewonnen hat, hin? Dient alles nur der weiter mahlenden Mühle der Fachdiskussion im internationalen, aber dennoch geschlossenen Alttestamentlermilieu? Oder wird es auch außerhalb der Wissenschaft, wird es von Menschen, wird es in der Kirche gebraucht?

Es wird gebraucht, das ist eindeutig. Und es lassen sich auch die Bereiche angeben, wo es vor allem zum Zug kommen müßte. Es ist die Unterweisung im Glauben, die Predigt und die Liturgie selbst.

Natürlich könnte man noch mehr angeben, vor allem, wenn man in die verschiedenen Felder der heutigen Medienwelt geht. Aber da beginnen auch die Fragwürdigkeiten. Denn was nützt der im Sachdetail bibelwissenschaftlich noch so gut abgestützte abendfüllende Bibelfilm, der zur Weihnachts- oder Karwochenpflicht einer respektablen Fernsehstation gehört, wenn er schließlich doch auf Blut und Liebe getrimmt ist und jener tragende Kontext des Glaubens ihm fehlt, den erst die Versammlung im Raum der Liturgie ergibt? So komme ich letztlich wieder auf die Liturgie als den Ort, der meinem wissenschaftlichen Tun am Alten Testament Hoffnung auf Wirksamkeit gibt.

Diese Hoffnung ist jedoch nur da, wenn dieser Ort gepflegt und gehütet wird. Und mögen dafür die Bischöfe noch so sehr letztverantwortlich sein, es braucht auch die weisen Männer und Frauen, die sich einfach auskennen und die von ihrer Wissenschaft her die Gabe der Unterscheidung haben.

Deshalb empfinde ich es nicht – wie es manchmal zu geschehen scheint – als eine Fehlentwicklung, wenn seit dem 2. Vatikanischen Konzil ein großer Teil der Kraft der katholischen Liturgiker in die beratende Erneuerung des Gottesdienstes floß. Das war keine verlorene Zeit und keine vergeudete Arbeitskraft. Ein vermindertes Maß an Publikationsausstoß und an Grundsatzdiskussionen war dafür natürlich in Kauf zu nehmen. Diese Beschäftigung wird ja auch nicht im Maß der letzten Jahrzehnte weitergehen, erst recht wird sie kaum mehr anwachsen. Trotzdem ist noch manches zu tun. Und dabei bedarf es einer Liturgiewissenschaft, die nicht erst auf Anforderung Auftragsarbeiten verrichtet.

Dafür nehme ich als Beispiel die Leseordnung an den Sonntagen und Festen. Es war zweifellos ein Ergebnis älterer liturgischer Forschungen, daß es dazu kam, daß das Alte Testament wieder in die Leseordnung aufgenommen wurde. Die konkrete Leseordnung, die eingeführt wurde, war immerhin so gut und so überzeugend, daß vor allem in der englischsprachigen Welt auch die Mehrzahl der nichtkatholischen Kirchen sie übernommen hat. Andererseits zeigen sich jetzt nach mehreren Jahrzehnten Praxis die Schwächen dessen, was in wenigen Jahren Stoßarbeit hingeworfen wurde. Dies gilt besonders von der Auswahl, Abgrenzung und Zuordnung der alttestamentlichen Lesungen. Es wäre dringend nötig, daß hier noch einmal Hand angelegt würde. Wie soll es dazu kommen, wenn es keinen Raum nicht direkt auftraggebundener, frei denkender, diskutierender und experimentierender Menschen mit der nötigen Kompetenz gibt, die an so etwas interessiert sind? Das ist nur im Bereich einer relativ unabhängigen Wissenschaft möglich, die nicht nur über das nachdenken muß, was gerade von einer Bischofskonferenz gewünscht wird.

Was bei reinen Auftragsarbeiten herauskommt, sei wieder an einem Beispiel verdeutlicht, das mit der Leseordnung zusammenhängt. Es war schon früh klar, daß nach der Einführung einer Leseordnung mit neuen Lesungen und mit drei Jahreszyklen die alten Sonntagsorationen nicht mehr genügten. Sie waren ja, mindestens zum Teil, inhaltlich auf die Lesungen des betreffenden Sonntags abgestimmt gewesen. Vor allem griffen die Schlußgebete der Messe oft auf das Evangelium zurück. So entstand früh der Gedanke, es müßten für die drei Lesejahre eigene Orationenreihen geschaffen werden. Das wurde in manchen Sprachgebieten schnell in Angriff genommen, woanders, so auch bei uns, wartete man ab.

Inzwischen ist ins Bewußtsein gedrungen, daß die Leseordnung, so wie sie ist, auf keinen Fall endgültig sein darf. Aber dann kam von außen der Auftrag, für die Jahrtausendwende 2000 das Meßbuch zu revidieren. Die Leseordnung anzutasten wurde in diesem Zusammenhang verboten. Nur einige Frauentexte dürfen hinzugefügt werden. Aber jetzt begannen bei uns Kommissionen, Orationenreihen zur jetzigen Leseordnung zu schaffen. Sie sind inzwischen im Entwurf da. Selbst wenn ich davon absehe, daß ich von der Qualität dieser Ent-

würfe nicht viel halte, kann ich nur wünschen, daß sie in der Schublade verschwinden. Mit ihnen würde die zusammensturzreife Leseordnung mit neuen Stützmauern versehen, eine Revision derselben würde weiter hinausgeschoben, vielleicht für immer verhindert.

So geht es mit von Behörden vergebenen Auftragsarbeiten, wo die Rechte nicht weiß, was die Linke tut. Genau in solchen Zusammenhängen ist jener vorbehördliche freie Raum nötig, wo noch die sachlichen Ordnungen und die Zusammenhänge gesehen werden und wo man denken und diskutieren kann, ohne unter Ergebnisdruck zu stehen. Wo anders könnte das in diesem Falle sein als im Bereich einer ihrer kirchlichen Verantwortung bewußten Liturgiewissenschaft? Da wäre die Sorge von uns Alttestamentlern um die rechte Weitergabe der heiligen Schriften im Raum unseres Gottesdienstes sicher besser aufgehoben als da, wo man immer schon unter Zeit- und Handlungsdruck steht und – so ist nach Abbau weiterer liturgiewissenschaftlicher Lehrstühle zu befürchten – eigentlich nur noch liturgische Inkompetenz am Werk ist.

IV.

Ich möchte aber keinen falschen Eindruck entstehen lassen. Ich bin nicht der Meinung, die Hilfe bei der Erneuerung und Ausgestaltung der Liturgie sei die zentrale Aufgabe der Liturgiewissenschaft. Ich wünsche ihr vielmehr, daß sie wieder mehr Zeit findet für ihre Hauptarbeit: einerseits die Aufarbeitung der Liturgiegeschichte, vor allem auch durch Texteditionen und –kommentierung, andererseits die denkerische Durchdringung dessen, was im liturgischen Vollzug vor sich geht, und seiner Bedeutung für den gläubigen Menschen als ganzen.

Wenn man Texteditionen, sind sie einmal geschaffen, abhaken kann – ihr Sinn ist dennoch die Aufrechterhaltung der Erinnerung. Ganz wird man deshalb niemals damit fertig werden, zumindest nicht mit der Kommentierung. Sie muß je neu geschehen, und das im Zusammenhang mit der zweiten Aufgabe.

Die denkerische Aufgabe muß auf jeden Fall immer von neuem angegangen werden. Denn die Fragen nehmen immer neue und dabei immer dringlichere Gestalten an, je mehr unsere Welt kultlos wird. In Wirklichkeit stimmt diese Charakterisierung ja schon nicht mehr. Die Welt steuert nicht auf Kultlosigkeit zu. Neue Formen von Liturgie entstehen allenthalben, nur wird oft nicht mehr Gott gefeiert. Der Mensch feiert sich selbst. Er verwirklicht sich selbst in liturgiegestaltigem Tun. Das praktizieren die großen Diktaturen seit Beginn des Jahrhunderts. Den Kirchenleitungen ist alles jetzt vielleicht am meisten auf den Pelz gerückt in vielen Formen der zunehmenden Frauenliturgien. Es gilt für den Liturgiker vielleicht gar nicht mehr, dagegen anzudenken, daß der Mensch den Kult entbehren könne. Eher gilt es, zu bedenken, was denn der wahrhaft menschliche Kult sei. So hat die Liturgiewissenschaft genau in unserer Weltstunde eine faszinierende Aufgabe. Diese Wissenschaft gerade jetzt in den Orkus zu stoßen, könnte die größte Torheit sein.

Ich möchte schließen mit einer besonderen Sympathieerklärung. Mir scheint, es gibt eine geheime Strukturverwandtschaft zwischen dem Geschäft des Alttestamentlers und dem Geschäft des Liturgiewissenschaftlers.

In der Liturgie kulminiert die Welt. Was am Sonntag gefeiert wird, ist die zusammengeholte Wirklichkeit der Woche, in ihr wahres Sein vor Gott überführt. Insofern darf der Liturgie nichts Welthaftes fremd sein. Alles Schöne, alles Kraftvolle, alles Stillverborgene, aller Sinn und alle Bewegung sollten allein im Kult ihren Höhepunkt erreichen. Allein hier sollte auch alles zusammenfließen. So müßte der wahre Liturgiewissenschaftler für alle Dimensionen der irdischen Wirklichkeit offen sein, vor allem auch für alle Dimensionen der Kunst und Gestaltung. Bei ihm ist keine Einspurigkeit erlaubt.

Vielleicht erklärt dies, warum die einzelnen Liturgiewissenschaftler so verschieden sind. Vielleicht erklärt es auch, warum es in letzter Zeit auch so viel Auseinandersetzung darüber gegeben hat, was denn nun eigentlich die Aufgabe der Liturgik sei. Vielleicht erklärt es schließlich sogar eine gewisse Furcht anderer Fächer vor diesem Fach.

Doch auf all dies kommt es mir jetzt hier nicht an. Ich richte meinen Blick auf das Alte Testament, mit dem ich verbunden bin. Ist es da, nicht nur im Vergleich zu manchen fernerliegenden theologischen Fächern, sondern sogar zur eng benachbarten neutestamentlichen Exegese nicht so, daß man sich auch mit dem Alten Testament nicht beschäftigen kann, wenn man nicht zu allen Weltdimensionen der menschlichen Existenz einen Zugang sucht? Auch dieser Büchersammlung ist nichts Menschliches fremd, und vielleicht hängt das sogar damit zusammen, daß sie so sehr vom Kult und seinen Dimensionen geprägt ist.

So sehe ich hier eine gewisse Weggenossenschaft zwischen alttestamentlicher Exegese und Liturgik. Es ist schön, auf diese Weise gemeinsam auf dem Weg zu sein. Leicht ist es nicht. Doch es führt zum Wunsch, daß dieser Weggenossenschaft weitere Dauer beschieden sei.

Liturgiewissenschaft: für Theologie und Kirche lebensnotwendig

Bescheidene Hoffnungen eines Dogmatikers

Beginnen möchte ich diese knappen Überlegungen, die wunschgemäß persönlich sein sollen, mit einem Blick auf eine mögliche Konfrontation von Liturgiewissenschaft und systematischer, besonders dogmatischer Theologie. Der Liturgiewissenschaftler besteht vielleicht darauf, daß sein Fach ein theologisches, nicht nur ein historisches und auch nicht ausschließlich ein praktisches ist. Deshalb verlangt er wenigstens Gehör in der Dogmatik (wenn er nicht gar hofft, ganze Traktate oder Hauptstücke aus Ekklesiologie und Sakramententheologie abgetreten zu bekommen), und er hat dafür auch schon ein ehrwürdiges Axiom parat: „Lex orandi, lex credendi“. Daher fordert er von der Dogmatik, unter ihren nachbiblischen Quellen neben oder besser vor den Kirchenvätern und der klassischen Tradition die Liturgie als „locus theologicus“ ersten Ranges mit einzubeziehen. Der Systematiker sieht sich heute von nicht nur einer Seite bedrängt. In Dogmatik und Moralthologie soll seine Lehre, wenn er sie schon nicht aus der Bibel schöpfen kann, wenigstens im Nichtwiderspruch zur Schrift stehen, soll sie womöglich „Anknüpfungspunkte“ in biblischen Texten aufweisen. Die Inhalte des Glaubens und die Grundregeln des Sollens soll er „heutigen Menschen“ mit ihren spezifischen Schwierigkeiten übermitteln. Das heißt zum einen, daß er die Bestände der Tradition, vor allem die amtlichen Lehrtexte, die er ja in respektvoller Loyalität mit einbezieht, auf die Hintergründe ihrer Entstehung befragt, die Aussagerichtung und -grenzen aufzudecken sucht, und daß er zum andern nach Möglichkeiten der sprachlichen „Übersetzung“ für heute und die Heutigen forscht. Den Liturgiker wird er bitten, endlich das Axiom „Lex orandi, lex credendi“ aus dem Spiel zu lassen, da es nun einmal ein dogmengeschichtliches, in einer begrenzten Fragestellung entstandenes Prinzip ist, das mit Liturgie nichts zu tun hat. Als „praktizierender Christ von heute“ wird er auf die sich entleerenden Kirchen, auf das Unbehagen und den Überdruß vieler Menschen gegenüber einer immer gleichen, vorgefertigten, nach Schema und Schablonen ablaufenden Liturgie, auf die Suche vieler nach neuen Formen der Feier, der Meditation und des Gebets hinweisen und sich fragen, ob sich die Liturgiewissenschaft in dieser Situation nicht allzu sehr als vollmächtige Hüterin einer unabänderlichen Tradition gebärdet, auch im ökumenischen Gespräch nichts einbringt und gegenüber der heutigen Lage vornehme Stimmenthaltung ausübt. So wird er zu der Meinung kommen, die relevanten Teile der Liturgiewissenschaft seien in der Systematik, in der Kirchengeschichte und in der Pastoraltheologie besser aufgehoben und ein eigenes Fach für die Liturgie sei überflüssig. Vielleicht nicht doch nur eine Karikatur?

Es sei mir gestattet, im persönlichen Stil weiterzufahren¹. Mein verehrter Lehrer in Liturgiewissenschaft, mit dem ich auch in freundschaftlicher Beziehung stand, Josef Andreas Jungmann SJ, verstand die Liturgiewissenschaft als kritische Geschichtswissenschaft, ohne die theologischen Fragestellungen und Implikationen zu ignorieren. Die Liturgiewissenschaft hütet unersetzliche Traditionszeugnisse, für deren Entschlüsselung es eingehender Fachkenntnisse bedarf. Ihre „Gegenstände“ sind auch, jedoch nicht nur, wesentliche Elemente des „kulturellen Gedächtnisses“. Zugleich vermittelt sie aber Einsichten in Möglichkeiten religiöser und liturgischer Kreativität, die exemplarisch für Heutige zeigen, daß es loyal zur Tradition wahrhaft Neues geben kann und bedarf, das nicht lediglich in allem dem Alten gleicht. Eine Liturgiewissenschaft in diesem Sinn halte ich gerade in der heutigen Situation des Glaubens und des kirchlichen Christentums, die die Dogmatik aushalten muß, für schlechterdings unentbehrlich. Dafür seien einige Themen benannt, beginnend mit der Gotteslehre und dem „Gottesbild“.

Fachkollegen, die ihre Verantwortung gegenüber dem Ursprung, dem Gottesbekenntnis Israels, das auch das Credo Jesu war, eher weniger deutlich wahrnehmen und statt dessen erfindungsfreudig spekulieren, ziehen die Perspektiven der Communio-Ekklesiologie des II. Vaticanums weiter in Gottes Trinität hinein und reden detailliert und unbekümmert über Gott als Personengemeinschaft. Sie wissen sehr viel über das Innenleben dieser Kommunität *vor* der Schöpfung, ohne Karl Rahners einfache hermeneutische Frage aufkommen zu lassen: „Woher wissen die das?“ Sie stellen die Gottes-Kommunität als Urbild der kirchlichen Gemeinschaft und als deren maßgebendes Vorbild dar und schaffen damit ein Instrumentar, mit dem innerkirchliche kritische Einwände, Verweigerung der Rezeption, Dissens niedergehalten werden können, weil sie nicht dem innertrinitarischen Sohnesgehorsam, der Demut und Erniedrigung des Gottessohnes entsprechen. Vor allem aber schneiden sie die Ursprungsbeziehung ab. Es ist mir bewußt, daß die Spekulationen über ein innergöttliches Liebesgespräch auch ihre Traditionen haben. Elisabeth von Dijon († 1906) betete ihren Gott als „meine Drei“ an. Was hätte Jesus dazu gesagt? Es gibt divergierende Traditionen, die sich nicht harmonisieren lassen.

Wenn die Liturgiewissenschaft historisch-genetisch arbeitet, erhellt sie die Hintergründe, Interessen, Mentalitäten, die bestimmten Formulierungen zugrunde liegen, und da das nicht nebensächliche Formulierungen sind, da sie vielmehr den Gottesdienst der Kirche prägen, ist diese Erhellung überaus wichtig - aber der Dogmatiker kann sie nicht auch noch leisten. Nur zum Teil ist erforscht worden, warum in den christologischen Streitigkeiten des 4. Jahrhun-

¹ Für den wissenschaftlichen Hintergrund sei auf die Beiträge von B. KRANEMANN und F. LURZ in diesem Heft hingewiesen; außerdem könnten zur Diskussion herangezogen werden: W. W. MÜLLER, „Lex orandi, lex credendi“, in: MThZ 49 (1998) 145-154; H. VORGRIMLER, Die Liturgie - ein Bild der Kirche. Anfragen der systematischen Theologie. In: B. KRANEMANN, E. NAGEL, E. NÜBOLD (Hgg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie (Freiburg i. Br. 1999) 39-56.

derts das „Ehre dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ von Mönchen ersetzt wurde durch das „und...und...und“. Welches waren die Leitgedanken bei den Doxologien im Stundengebet? Wie sprechen die Lieder des „Gotteslobs“ über die Trinität? Forschungsmäßig ist meines Wissens, über die erforschte Vorgeschichte des Ideenfestes „Dreifaltigkeitssonntag“ hinaus, noch sehr viel zu tun. Ich gehe davon aus, daß die Liturgischen Institute bei der Erstellung ihrer Textvorlagen auf die Liturgiewissenschaft hören. Nach der Arbeit Jungmanns über die Stellung Jesu Christi im liturgischen Gebet haben mehrere, unter ihnen an hervorragender Stelle Klemens Richter, ihre Aufmerksamkeit dem „Adressaten“ dieser Gebete zugewandt. Wie kommt es, daß vorgeschlagene Fürbitten immer noch beginnen: „Lasset uns beten zu unserem Herrn Jesus Christus“, und enden mit „Allmächtiger Gott“?

Zu den Stereotypen der Liturgie mit gewiß sehr hohem und ehrwürdigem Alter gehört die dominierende Anrede des „Allmächtigen“. Es gibt in der Liturgie eine sehr schöne, nicht genug zu bedenkende Formulierung zur Allmacht Gottes, in der es heißt, Gott übe seine Allmacht vor allem durch Verschonen und Erbarmen aus. Aber prägend für die Gesamtgestalt der gottesdienstlichen Sprache ist das nicht. Der Allmächtige wird auch deswegen gepriesen, weil sich seine Vorsehung in ihren Anordnungen nicht täusche. Bibelwissenschaften und Dogmengeschichte mühen sich, den langen Weg vom „El Schaddaj“ über den „Pantokrator“ zum „Omnipotenten“ aufzuhellen, bis zu jener Erklärung des Weltkatechismus, die Allmacht Gottes bedeute, daß Gott jederzeit das tun könne, was er wolle. Stereotypen lassen sich über Jahrhunderte tradieren. Aber Menschen an Krankenhausbetten, an Gräbern, angesichts von Unfällen und Katastrophen werden fragen: Glauben die das, was sie im Gebet vortragen, oder denken sie nichts dabei? Oder sie fragen: Konnte Gott, aber wollte er nicht? Will er immer nur in jenen wenigen Ausnahmefällen, die wir „Wunder“ nennen, um öffentlich zu zeigen, daß er könnte, wenn er nur wollte, wie Augustinus meinte?

Von den weiteren Fragen zur Gottesvorstellung und -darstellung seien wenigstens noch einige zur Sprache gebracht, bei denen die Dogmatik auf die Forschungen und Reflexionen der Liturgiewissenschaft achten sollte. Wie stark prägt die Opferterminologie liturgische Texte? Wie wird die Formulierung gerechtfertigt, die Kirche stelle dem göttlichen Vater das Lamm vor Augen, das uns mit ihm versöhnt habe? Bedarf der göttliche Vater dieser Erinnerung, da die Initiative zu jedem Versöhnungsgeschehen doch von ihm als Versöhntem ausgegangen ist und ausgeht (vgl. Röm 3)? In welchen Kontexten, mit welchen Konnotationen begegnet der Begriff „Blut“? Zu den ungeprüften Stereotypen gehört, meinem Gefühl nach, der beschwörungsartig vorgetragene Appell an die Fürsprache der Heiligen. Insinuiert er nicht, daß Gott ohne diese Fürsprache ein Handeln, eine Hilfe unterlassen würde, oder daß er durch Bitten umgestimmt werden kann? Das Faktum, daß es, allem Glaubensschwund zum Trotz, immer noch Menschen gibt, gerade in ländlichen und in süddeutschen Gegenden, die aktiv an Gottesdiensten teilnehmen, beweist noch nicht, daß sich auf Grund dieser Teilnahme auf ein bestimmtes Gottesbild schließen läßt. Wer außer Gott sieht in die Herzen der Menschen? Insoweit ist

die Redeweise vom Glauben in seiner „Realisierung“ im Gottesdienst der Kirche problematisch. Was die Liturgiewissenschaft mit großem Aufwand aus sämtlichen liturgischen Texten erheben könnte, wäre „das Gottesbild“ der amtlich approbierten Liturgie, mit allen Widersprüchen, mit allen gefährlichen Tendenzen. Mit dieser Gottesvorstellung hätte sich die Dogmatik auseinanderzusetzen. Gäbe es Möglichkeiten, das Auseinanderdriften der Gottesrede der Dogmatik und der offiziellen Gottestexte und der Gotteshoffnungen der einzelnen Glaubenden (wo die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten) wenigstens zu verlangsamen?

Ein gemeinsames Problem für Liturgiewissenschaft und Dogmatik läßt sich in die Frage kleiden, wo in diesen Wissenschaften denn das konkrete Leben der Menschen vorkomme. Ist es in der Person der Dozentin oder des Dozenten hinreichend präsent? Schon mehrfach ist konstatiert worden, daß in den Glaubensbekenntnissen der Gesamtkirche, in den beiden, die heute noch liturgischen Rang innehaben, im „Apostolischen“ Credo wie auch im Nicaeno-Constantinopolitanischen, das konkrete Leben Jesu zwischen der Geburt und dem Leiden überhaupt nicht vorkommt und auch nicht das Thema seines Lebens, das Reich Gottes. Die „Mysterien des Lebens Jesu“, die in der Scholastik noch eine große Rolle spielten und dann in die ignatianischen Exerzitien abgewandert sind, kommen außer Geburt und Kreuz in der Dogmatik ebenfalls nicht mehr vor. Schau ich auf das Glaubenszeugnis der Liturgie in dieser genauen Hinsicht, dann fällt mir außer der Taufe und der Verklärung Jesu auch nichts ein. Immerhin läßt sich von seiten der Liturgie kontern, daß das Leben, die Verkündigung und die Reich-Gottes-Praxis Jesu in den Leseperikopen hinreichend präsent sind, so daß das Vermißte im Wortgottesdienst leicht gefunden werden kann. Schau ich aber auf die Orationen, dann fällt mir auf, wie rasch der Sprung in die Eschata vollzogen wird. In den Postcommunions der Eucharistiefeier wird manchmal an die „Kraft“ erinnert, die wir aus der heiligen Speise erlangen; das aber legt doch eher magische Vorstellungen nahe. Was die Glaubenden erbitten sollten, ist nach sehr vielen solcher Orationen das Erlangen des ewigen Heils, die Vollendung bei Gott, die Seligkeit. Wo kommt ihr konkretes Leben, wo ihre Erwartung an den gegenwärtigen Gott zum Ausdruck? An diesem Beispiel wird vielleicht deutlich, daß Liturgie und Liturgiewissenschaft nicht einfach identifiziert werden können und dürfen. Die Liturgie im offiziellen Sinn stellt zunächst einen festgeschriebenen Komplex dar. Die Liturgiewissenschaft hat ihn nicht nur hinzunehmen, sein Werden zu erklären, im Sinn Guardinis den „Lehrgehalt des Kultlebens“ zu erheben, als Anwendungswissenschaft Hinweise für die praktische Ausübung zu geben; vielmehr hat sie ihn auch fortlaufend theologie- und geschichtskompetent kritisch zu überprüfen und aufgrund der Überprüfung begründete Revisions- und Reformvorschläge zu machen. Ein solches Selbstverständnis und ein solches Vorgehen sind amtlicherseits nicht nur toleriert, sondern sogar erwünscht. Es wäre möglich, übersteigt aber meine persönlichen Möglichkeiten, nun Beispiele für gelungene Veränderungen anzuführen; ein einziges möge genügen. Wie viele Generationen sind mit Furcht und Schrecken erfüllt worden durch das „Dies irae“, nicht nur in seiner musikalischen Form. Welcher Segen, daß es der Liturgiewissenschaft gelungen ist, es bei

der Liturgiereform in den musealen Hintergrund zu rücken. In diesem Sinn betrachte ich die Existenz und die Aufgabenstellung der Liturgiewissenschaft als exemplarisch, auch für die Dogmatik. Und in der Dogmatik stellt sich eine solche Fülle analoger Aufgaben, daß sie ein ähnliches Pensum für den Bereich der Liturgie gar nicht leisten kann. Für die Abschaffung der Liturgiewissenschaft kann also nur plädieren, wer der Meinung ist, der Ist-Zustand der Liturgie sei ideal und für alle Zeiten gültig, da gebe es nichts zu verändern, sondern allenfalls noch etwas zu interpretieren.

Die Dogmatik, um noch einen eminent wichtigen Punkt zu berühren, steht in einem Besinnungsprozeß, der durch den Schock von Auschwitz ausgelöst wurde. Im reuevollen theologischen Nachdenken über die Wurzeln und Theorien des religiösen Antisemitismus wurden die Weitergeltung der Erwählung Israels, das Fortbestehen des Bundes Gottes mit seinem Eigentumsvolk, die Herkunft unserer Gebete und Psalmen vom Judentum neu entdeckt, aber darüber hinaus wurde schmerzlich bewußt, welch antisemitisches Potential unter anderem in noch heute geltenden liturgischen Texten steckt. Verheerend ist die frei erfundene Selbstverfluchung des ganzen jüdischen Volkes im Matthäusevangelium, schrecklich ist die Kennzeichnung der Juden als Kinder des Teufels und die pauschale Verunglimpfung „der Juden“ im Johannesevangelium. „Einst hast du Israel...“ sagt sogar die nachkonziliare Liturgie, um danach nahezulegen: Heute aber die Kirche, die somit Israel als Heilsmedium beerbt und abgelöst hat. Die Dogmatik kann von sich aus mit solchen und weiteren Erkenntnissen nichts bewirken. Effektive Hilfe ist nur von der Liturgiewissenschaft zu erwarten, die alle Texte sorgfältig zu überprüfen, Änderungen oder gegebenenfalls erläuternde Einleitungen vorschlagen kann. Und wiederum nur ein einziges Beispiel: Könnte man sich in der Karwoche nicht auf die Markuspassion beschränken und die anderen Passionen der privaten Lektüre der Bibelleser, den Vorlesungen der Exegeten, gegebenenfalls der Kirchenmusik überlassen? Die Liturgiewissenschaft hat bewiesen, was alles sie zu bewegen vermag. Und auch darum ist sie unentbehrlich.

Ein Letztes. In jüngster Zeit ist viel von einem erweiterten Liturgiebegriff die Rede. Er umfaßt höchstrangiges Traditionsgut ebenso wie die spontanen Versuche, ein Glaubensgespräch mit abschließendem Gebet auch als Liturgie zu verstehen. Also reflektiert Liturgiewissenschaft nicht nur das Erbe der Vergangenheit, sondern auch das konkrete Glaubensleben der Gegenwart. Als „Gegenstand“ sind ihr die Möglichkeiten zugewachsen, die in der Bildung kleinster liturgischer Einheiten in sog. Hauskirchen mit ihrer Hausliturgie bestehen. Dort bringen Menschen ihren lebendigen Glauben ein, dort geschieht in der Kommunikation über den Glauben authentische Glaubensgemeinschaft, dort aktualisiert sich der „Glaubenssinn“ der Gläubigen. In dogmatischer Sicht nimmt dieser einen ersten Rang ein, weil im Glaubenssinn, in der Vertiefung der Erkenntnis und Einsicht, der Heilige Geist Gottes unmittelbar, unberechenbar und unverfügbar wirkt, während dem gegenüber die abstrahierenden und systematisierenden Lehrtraditionen und die amtlichen Dogmen erst sekundäre Reflexe sind. Wenn die Liturgiewissenschaft erhebt, welche Glaubensüberzeugungen sich so spontan und „charismatisch“ gerade heute zu Wort melden und

wie sie sich in Liturgiebildungen, und das heißt auch in Doxologien, äußern, dann hält sie für die Dogmatik eine Glaubensquelle ersten Ranges bereit. Ihr Wert übertrifft die Bilanz dessen, was einst im Glaubenssinn früherer Zeiten existierte, bei weitem. Nimmt die Dogmatik ihren Auftrag ernst, dann muß sie sich damit - ebenfalls kritisch - beschäftigen. Dann ist das der Sache nach gegeben, was Liturgiewissenschaftler meinen, wenn sie das dogmengeschichtliche Axiom „Lex orandi, lex credendi“ in Anspruch nehmen.

Das Verhältnis der beiden Wissenschaften in der Zukunft wird vermutlich nicht so sein, daß die Liturgiewissenschaft ihre Texte der Dogmatik als sakrosankte Glaubensquellen präsentiert und von der Dogmatik die entsprechende Integration in ihre Lehrstücke fordert. Vielmehr wird wohl zunehmend entdeckt werden, wie viel für die Gesamtgestalt der Theologie der Zukunft von interdisziplinärer Kommunikation und Zusammenarbeit beider, unter Beteiligung der Praktischen Theologie, abhängt, wobei alle sich jeweils auf ihre Weise unter den „Zeichen der Zeit“ verändern werden. In dem Maß, in dem ein solches „Aggiornamento“ gelingt, wird die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Theologie und damit der beiden hier thematisierten Disziplinen für den Glauben und die Praxis der kirchlichen Gemeinschaft evident werden.

Zur Wiedergabe des 4. Hochgebets im deutschen Meßbuch

Es ist schwer und bisweilen fast unmöglich, einen stilistisch und syntaktisch wohlgestalteten und sachlich und theologisch präzise formulierenden lateinischen liturgischen Text, z. B. eine Oration, so ins Deutsche zu übertragen, daß Sprachgestalt und Inhalt ohne allzu großen Verlust einigermaßen erkennbar bleiben. Das Lateinische hat Möglichkeiten, die es im Deutschen nicht gibt, z. B. die leichte Verwendung von Participia coniuncta, mit denen sich bestimmte Inhalte klar einer Person oder Sache zu- und unterordnen lassen; oder große Satzperioden, die eine hierarchische Über- und Unterordnung von Haupt- und Nebenlinien der Gedankenführung eindeutig darzustellen vermögen. Dergleichen ist im Deutschen nur eingeschränkt möglich, ganz zu schweigen von der freien Rhythmik, die einer wohlgebauten lateinischen Satzperiode eigen sein kann. Ein gewisser Verlust an sprachlicher Schönheit und gedanklicher Präzision ist bei einer Übertragung ins Deutsche wohl nie ganz zu vermeiden. Gelegentlich nimmt sich aber eine deutsche Übersetzung Freiheiten heraus, die vermeidbar wären, und verändert den klaren Gedankengang einer lateinischen Vorlage in unzulässiger Weise. Das scheint bei der Wiedergabe des lateinischen 4. Hochgebets im deutschen Meßbuch der Fall zu sein.

I. Zur „Praefatio“

Schon im ersten Textteil vor dem Sanctus, in der Präfation, entfernt sich die deutsche Wiedergabe von der lateinischen Vorlage in einem Maß, das nicht nötig wäre. Sicher kann man die höchst kunstvolle Satzfügung, die das Lateinische hier bietet – sowohl im Innern einzelner Sätze als auch im Zusammenspiel der Sätze im Textzusammenhang – im Deutschen nicht einfach nachzeichnen. Aber der deutsche Text reiht nahezu alle Sätze parataktisch aneinander – wobei auch noch einzelne nominale Ausdrücke zu Sätzen umgestaltet werden –, läßt klare Struktursignale außer acht und bringt auf diese Weise eine ganze Reihe von theologischen Gedanken und Zusammenhängen völlig zum Verschwinden. Einige Beispiele hierfür, die bei einem aufmerksamen Vergleich jedem sofort ins Auge fallen:

1. Für *sed et ... cuncta fecisti* steht im Deutschen: „Alles hast du geschaffen.“ *Sed et* zeigt die Gegensätzlichkeit an zwischen der vorausgehend gerühmten Einzigkeit und Einheit des transzendenten Gottes in seiner unzugänglichen Ewigkeit einerseits – *quia unus es Deus vivus et verus, qui es ante saecula ... inaccessibilem lucem inhabitans* – und der Vielfalt und Fülle der geschaffenen Wesen andererseits: *sed et qui unus bonus atque fons vitae cuncta fecisti*. Das

Deutsche läßt *sed et* unberücksichtigt und eliminiert auf diese Weise einen für die Schöpfungstheologie und den Lobpreis des Schöpfers wichtigen Gedanken.

2. Im Lateinischen gibt ein Finalsatz an, mit welcher Absicht und zu welchem Ziel Gott die Vielfalt der Geschöpfe gemacht hat: *... cuncta fecisti, ut creaturas tuas benedictionibus adimpleres multasque laetificares tui luminis claritate*. Gott hat sie alle in ihrer Vielfalt gemacht, *damit* er sie mit Segnungen erfülle und *damit* er sie mit seinem Licht erfreue¹. Diese Zielangabe macht jede radikal tragische und jede radikal pessimistische Weltsicht unmöglich. Alle geschaffenen Wesen sind von Gott geschaffen worden, *weil* er sie begaben und erfreuen will mit der Helle eines von ihrem Ursprung her in ihm geborgenen Daseins. Im Deutschen entfällt das finale *ut*, aus der Angabe der Intention des Schöpfers wird eine unverbunden dastehende Behauptung: „Du erfüllst deine Geschöpfe ...“.

3. Daß die „zahllosen Scharen der Engel“ ohne Unterlaß Gott verherrlichen, wird im Lateinischen mit dem vorausgehenden Lobpreis des welttranszendenten Gottes und seiner Schöpfertätigkeit sachlich verknüpft: *et ideo* „und darum, eben darum“. Der himmlische Lobpreis wird laut, *weil* der einzige, lebendige und wahre Gott die Geschöpfe ins Dasein kommen ließ und *weil* er sie mit Segnungen begaben und mit seinem Licht erfreuen will. Auch dieses *et ideo* bleibt unübersetzt, die Scharen der Engel werden völlig unverbunden als weitere Größe eingeführt: „Vor dir stehen die Scharen der Engel ...“.

4. Im Lateinischen ist *vultus tui gloriam contemplantes* „die Herrlichkeit deines Angesichts schauend“ eine Apposition zu den „zahllosen Scharen der Engel“, *qui ... te incessanter glorificant* „die ... dich ohne Unterlaß verherrlichen“. Dabei entspricht das *glorificare* „verherrlichen“ der Engel unmittelbar der von ihnen geschauten Herrlichkeit, der *gloria* des göttlichen Angesichts. Das Deutsche macht schon aus dem Relativsatz *qui die ad nocte serviunt tibi* einen Hauptsatz: „sie dienen dir bei Tag und Nacht“, wandelt zusätzlich noch die Apposition *vultus tui gloriam contemplantes* in einen weiteren Hauptsatz, in dem das lateinische *gloriam* keine Entsprechung hat: „und schauen dein Angesicht“. Dieser neue Hauptsatz wird vom zugehörigen *te ... glorificant* getrennt und mit dem ersten Satz der ganzen Periode (im Lateinischen der einzige Hauptsatz dieser Satzfolge!) verbunden: „Vor dir stehen die Scharen der Engel und schauen dein Angesicht.“ Der ebenfalls zu einem Hauptsatz umgeformte zweite Relativsatz (*qui*) *... te incessanter glorificant* wird mit dem ersten Relativsatz zu einem Hauptsatzpaar verbunden: „Sie dienen dir bei Tag und Nacht, nie endet ihr Lobgesang.“

¹ Vgl. M. THURIAN, La théologie des nouvelles prières eucharistiques, in: MD 94 (1968), S. 77–102.95: Max Thurian spricht von der Erschaffung des Universums „par le Dieu d'amour et de vie, dont l'intention est de combler ses créatures de bénédictions et de les réjouir par sa connaissance“ (Hervorh. R. M.). Die französische Übersetzung des Textes gibt die Finalität klar wieder, wendet allerdings ins Passiv. „... tu as fait le monde pour que toute créature soit comblée des tes bénédictions, et que beaucoup se réjouissent de ta lumière.“

Durch diese Umstellungen, Auslassungen und Transformierungen in eigengewichtige Hauptsätze wird unkenntlich, daß das *glorificare* der Engel die „Antwort“ auf die *gloria* des göttlichen Angesichts ist (das lateinische Wortspiel wäre mit dem deutschen „Herrlichkeit“ – „verherrlichen“ gut nachzubilden). Vor allem aber sind nun an der Stelle Gottes und seiner Herrlichkeit die Engel und ihr Tun der eigentliche Gegenstand der Aussage, alles in allem eine nicht unerhebliche Verschiebung der Gewichte. Sie führt zu einer Gedankenfolge, die in einer Präfation, in der es um den dankenden Lobpreis Gottes und seines Wirkens geht, nicht angemessen ist².

5. Wenn die feiernde Kirche ihr Sanctus singt, stimmt sie ein in den Gesang der himmlischen Scharen, so die einhellige Tradition der Hochgebete, und so mit dieser Tradition auch das 4. Hochgebet: *cum quibus et nos ...* „mit ihnen preisen auch wir ...“. Und im Lobpreis der Kirche artikuliert sich – auch dies ein altes Theologumenon – das Lob der ganzen Erde. Die Gemeinde singt mit den Chören der Engel, aber dann singt *per nostram vocem* auch *omnis quae sub coelo est creatura*. *Quae sub coelo est* läßt das Deutsche aus: „Durch unseren Mund rühmen dich alle Geschöpfe.“ Durch den Mund der Gemeinde soll also nicht nur jede Kreatur *quae sub coelo est*, sondern sollen schlechterdings *alle* Geschöpfe, also auch die „zahllosen Scharen der Engel“, Gott lobpreisen. Diese Auslassung führt zu einer in sich widersprüchlichen Vorstellung: Einstimmen der Gemeinde in den Gesang der himmlischen Chöre und zugleich diese durch die irdische Gemeinde vertreten lassen, das geht wohl schlecht zusammen!³ Was immer sich einer unter den „zahllosen Scharen der Engel“ vorstellen mag: Wenn sie singen, singen sie selbst und bedürfen nicht des Leih-Mundes einer deutschen Gottesdienstgemeinde. Diese Gemeinde hat wohl genug zu tun, wenn sie sich dessen bewußt werden will, daß sie stellvertretend für jedes menschliche und nicht menschliche Geschöpf *quae sub coelo est* ihren Mund vor Gott aufzutun darf.

II. Zum „Postsanctus“

Nach dem Sanctus, mit dem die feiernde Gemeinde in den Lobgesang der himmlischen Chöre einstimmt, wird zunächst das Lob des Schöpfers aus der Präfation wieder aufgenommen. Die Präfation endet mit *cum quibus et nos ... confitemur* „mit ihnen preisen auch wir ...“. Mit demselben Ausdruck setzt das

² Vgl. H. BRAKMANN, Das vierte Hochgebet, in: O. NUSSBAUM (Hg.), Die eucharistischen Hochgebete II–IV, RLGD 16, Münster 1970, S. 82–107.97: „Die Engel betrachten nicht nur das göttliche Angesicht, sondern eben dessen Doxa. Der Satz ist im Original vornehmlich eine Aussage über Gottes Herrlichkeit und nicht über die Engel.“

³ Vgl. BRAKMANN, a.a.O., 98: „Bedenklicher noch ist die Auslassung des ‚sub coelo‘ in der unmittelbaren Einleitung des Sanctus. Durch die Kirche preisen nicht alle Geschöpfe Gott, sondern nur ‚die unter dem Himmel‘. Läßt man diese Präzisierung aus, so entsteht der Eindruck, die Engel seien keine Geschöpfe. Denn die andere zunächst möglich erscheinende Interpretation des deutschen Textes: auch die Engel preisen Gott durch die menschliche Kirche, wird durch den Zusammenhang widerlegt. Heißt es doch: ‚Mit ihnen (den Engeln) preisen auch wir ... deinen Namen.‘“

Postsanctus neu ein: *Confitemur tibi, sancte Pater ...* „wir preisen dich, heiliger Vater ...“. Und zunächst wird auch der Gegenstand und Grund des bekennenden Lobes aus der Präfation – die liebende Zuwendung des transzendenten Gottes zum Anderen seiner selbst in der Erschaffung aller Wesen – in allgemeinen Ausdrücken wiederholt: *qui magnus est et omnia opera tua in sapientia et caritate fecisti* (aus diesem appositionellen Relativsatz macht das Deutsche wieder einen Hauptsatz: „Denn groß bist du ...“, und trägt noch zusätzlich den Gedanken der Bezeugung des Schöpfers durch die Geschöpfe ein: „... und alle deine Werke künden eine Weisheit und Liebe“, ein zusätzliches Moment, das den Gedankenablauf hier stört), um dann auf den Menschen, auf seine Erschaffung und auf seine Unheils- und Heilsgeschichte zu sprechen zu kommen. Besonders in diesem Abschnitt über den Menschen führt die ungenaue Wiedergabe der lateinischen Vorlage zu theologisch fragwürdigen Formulierungen. Dem soll etwas genauer nachgegangen werden.

Zunächst der lateinische Text und seine deutsche Wiedergabe (mit hinzugefügter Zeilennummerierung):

- 1 *Et cum amicitiam tuam, non oboediens, amisisset,*
- 2 (a) *non eum dereliquisti* (b) *in mortis imperio.*
- 3 *Omnibus enim misericorditer subvenisti,*
- 4 *ut te quaerentes invenirent.*
- 5 *Sed et foedera pluries hominibus obtulisti*
- 6 *eosque per prophetas erudisti in expectatione salutis.*
- 7 *Et sic, Pater sancte, mundum dilexisti ...*

- 1 Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verlor
- 2 (b) und der Macht des Todes verfiel,
- (a) hast du ihn dennoch nicht verlassen,
- 3 sondern voll Erbarmen allen geholfen,
- 4 dich zu suchen und zu finden.
- (hier Leerzeile im deutschen Meßbuch!)
- 5 Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten
- 6 und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten.
- (hier Leerzeile im deutschen Meßbuch!)
- 7 So sehr hast du die Welt geliebt, heiliger Vater, ...

1. Z. 2(a) fügt das Deutsche ein *dennoch* ein, das im Lateinischen keine Entsprechung hat. Damit wird zwischen der Verlorenheit des Menschen und der erbarmenden Hilfe Gottes eine ganz bestimmte Logik etabliert: Dem Menschen, *obwohl* schuldig und verloren, *obwohl* im Machtbereich des Todes, hilft Gott *dennoch*. Diese Logik mag passend sein, wenn der Mensch sich seiner Unwürdigkeit vor Gott bewußt wird. Man kann dann z. B. beten: „O Herr, ich bin nicht würdig ...“, um mit einem *aber* fortzufahren: „... *aber* sprich nur ein Wort ...“. Es gibt jedoch auch eine zweite, gegenläufige Logik. So geht z. B. der Hirte dem verlorenen Schaf nicht nach, *obwohl*, sondern *weil* es sich verloren hat. Jedes Hochgebet ist nur von seiner Gattung her durchgängig bestimmt von der Bewegung des lobenden Preises und Dankens (*gratias aga-*

mus ...), so auch dieses: *...non eum dereliquisti ... misericorditer subvenisti ... foedera pluries obtulisti ... per prophetas erudisti ... mundum dilexisti*. Dem dankenden Lobpreis, der im Hochgebet geschieht, ist nur diese zweite Logik angemessen. Man erinnere sich an die Formulierungen des Exultet: *O certe necessarium Adae peccatum. ... O felix culpa*, oder an die des deutschen Weihnachtsliedes: „Welt ging verloren, Christ ward geboren! Freue dich ...“. Das deutsche *dennoch* Z. 2 ist also in diesem Zusammenhang des Hochgebets völlig fehl am Platz.

2. Im Lateinischen ist der präpositionale Ausdruck *in mortis imperio* Z. 2 (b) eine nähere Bestimmung zu *non eum dereliquisti* Z. 2 (a), also zum erbarmenden Heilshandeln Gottes. Das Deutsche macht aus ihm einen selbständigen Satz, nimmt diesen vorweg und ordnet ihn dem vorausgehenden Nebensatz Z. 1 und damit der Schilderung des Falles des Menschen zu, so daß er nun dessen Schuldigwerden näher charakterisiert: „Als er ... deine Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel ...“. Das hat zur Folge, daß das Deutsche den starken Ausdruck *derelinquere* nicht mehr angemessen wiederzugeben vermag. Anders als *relinquere* meint *derelinquere* nicht ein einfaches Verlassen („xy verließ die Versammlung“; „wir verlassen jetzt unsere Flughöhe“), sondern: jemanden in Bedrängnis und Not im Stich lassen. Der lateinische Text sagt also, Gottes Erbarmen preisend, daß der den Menschen, nachdem dieser in den Machtbereich des Todes geraten war, eben und gerade dort nicht im Stich gelassen hat. Das Deutsche mindert die Kraft dieser Aussage nicht unerheblich.

3. Dem allgemein formulierenden Satz *non eum dereliquisti in mortis imperio* Z. 2 folgt eine nähere und detailliertere Schilderung des Heilshandelns Gottes. Sie wird im Lateinischen durch ein begründend-erklärendes *enim* „nämlich“ Z. 3 eingeleitet. Zugleich erfolgt ein Wechsel in der Benennung der Adressaten, denen das göttliche Heilshandeln gilt. In allen bisherigen Sätzen des Postsanctus ist konsequent singularisch vom Kollektivum *homo* „der Mensch“, „die Menschheit“ die Rede: *hominem ... condidisti, eique commisisti ... ut ... serviens ... imperaret ... cum non oboediens ... amisisset, non eum dereliquisti ...* Zum (kollektiven) Singular kehrt dann wieder Z. 7 zurück: *et sic ... mundum dilexisti*. Z. 3, 4, 5 und 6, also die inhaltlich genauere Explikation des allgemeinen *non eum dereliquisti* Z. 2, gebrauchen dagegen durchgängig den Plural: *omnibus (enim)* Z. 3; ... *ut te quaerentes invenirent* Z. 4; ... *hominibus obtulisti* Z. 5; *eosque ... erudisti* Z. 6.

Der syntaktische und logische Aufbau dieses pluralischen Abschnittes Z. 3–6 sowie seine syntaktische und logische Einordnung in den Zusammenhang sind im Lateinischen ohne weiteres zu erkennen. Er wird durch ein begründend-erklärendes *enim* „nämlich“ eingeleitet. Was in Z. 3–6 folgt, will also den allgemein formulierten Satz *non eum dereliquisti in mortis imperio* „hast du ihn nicht im Stich gelassen im Herrschaftsbereich des Todes“ Z. 2 näher erläutern und entfalten. Das *sed et* „aber auch“ Z. 5 gliedert diese Entfaltung klar in zwei sich ergänzende Teilaspekte und stellt diese zueinander in eine gewisse Opposition. Die beiden Aussagen Z. 3 und 4 sowie Z. 5 und 6 bilden also eine gegliederte Einheit und wollen zusammen die allgemeine Aussage von Z. 2 nach zwei Seiten hin entfalten.

Daß Gott den verlorenen Menschen nicht im Stich gelassen hat Z. 2, geschah also näherhin auf zweifache Weise: Einmal so, daß er allen einzelnen Menschen (nach dem kollektiven Singular *homo* kann der Plural *omnibus* Z. 3 nicht kollektiv, sondern muß distributiv verstanden werden) bei der Suche nach Gott zu Hilfe kam Z. 3 und 4. Diese erste Weise des göttlichen Heilshandelns erinnert an die alte Katechismuswahrheit, daß jeder Mensch soviel Gnade bekommt, daß er sein letztes Ziel erreichen kann (vgl. die hierfür immer wieder beigezogene Bibelstelle 1 Tim 2, 3 f.: Gott, unser Retter, „will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“). Der Ausdruck *quaerere Deum* Z. 4 *ut te quaerentes inveniunt* „daß sie, wenn sie dich suchen, dich zu finden vermögen“, wird im 4. Hochgebet noch einmal gebraucht, und zwar im selben Sinn: In der Fürbitte für die Lebenden werden nach unserem Papst, unserem Bischof und allen Bischöfen, nach denen, die ihre Gaben spenden, denen, die jetzt mitfeiern, schließlich nach „deinem ganzen Volk“ noch jene genannt, *qui te quaerunt corde sincero* „alle Menschen, die mit lauterem Herzen dich suchen“. Das bestätigt zusätzlich das eben dargelegte Verständnis von Z. 3 und 4: Hier ist die Rede von der Hilfe Gottes für alle Menschen guten Willens, wie weit sie auch von der Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarung entfernt sein mögen, und wie wenig auch ihr guter Wille ausdrücklich wird und von außen erkennbar ist.

Als zweite Weise des Heilshandelns werden die Taten Gottes genannt, die in einer gewissen Explizität jeweils eine (heils-)geschichtliche Gestalt annehmen. Diese faßt das 4. Hochgebet in der Nennung von mehrfachen Bündnissen zusammen, die Gott mit verschiedenen geschöpflichen Partnern einging, sowie in der „Erziehung“ zur Hoffnung auf Heil durch „Propheten“ Z. 5 und 6. Hier wird man in erster Linie an die verschiedenen Bünde denken, von denen die Bibel erzählt oder die sie erwähnt: an den Bund mit Noach und allem Fleisch (Gen 9); mit Abraham (Gen 15; 17); mit den Ervätern Abraham, Isaak und Jakob (z. B. Ex 2, 24; 6, 4 f.; Lev 26, 24 u. ö.); mit David (2 Sam 23, 5; Ps 89; 132); mit den Priestern Levi (Mal 2, 4), Aaron (Sir 45, 15) und Pinchas (Sir 45, 24 f.; 50, 24); an die mehrfachen, von der Bibel ausdrücklich voneinander unterschiedenen Bünde mit Israel: am Sinai oder Horeb, im Lande Moab (vgl. z. B. Dtn 28, 69), bei Sichem (Jos 24) usw.

Was wird aus diesem sehr kunstvoll und überlegt formulierten Passus Z. (2.) 3–6 im deutschen Meßbuch? Das *enim* „nämlich“, das das in Z. 2 allgemein formulierte Heilshandeln Gottes nach zwei Seiten hin näher erläutert und diese Erläuterung als solche kenntlich macht, wird zu einem *sondern*! Das *sed et* „aber auch“ Z. 5, das die beiden Erläuterungen Z. 3 und 4 einerseits und Z. 5 und 6 andererseits zueinander in Opposition stellt, sie aber gleichzeitig zu einer Einheit verbindet, bleibt unübersetzt (wie schon das ähnliche *sed et* in der Präfation, s. o. Nr. I.1), und zusätzlich werden Z. 5 und 6 von Z. 3 und 4 durch eine Leerzeile getrennt. Der syntaktische und logisch-gedankliche Aufbau von Z. (2.) 3–6 ist völlig unkenntlich geworden.

Zu alledem kommt hinzu, daß vor allem in Z. 5 einzelne Ausdrücke verändert oder unkorrekt wiedergegeben werden:

4. Der Plural *foedera* wird singularisch wiedergegeben, durch das Possessivpronomen „deinen“ determiniert und damit radikal singularisiert: „... hast du ... deinen Bund angeboten.“ „Deinen Bund“ weckt die Vorstellung, als habe Gott nur einen Bund, diesen gäbe es als bloß formale, inhaltlich unbestimmte Größe bei Gott, sozusagen in seiner ewigen Jenseitigkeit, und diese jenseitige Größe würde dann „immer wieder“ historisch „den Menschen“ appliziert. Biblisch gibt es aber nur je einen konkreten Bund mit Abraham, mit David usw., und zwar mit einem je anderen und eigenen Bundes-„Inhalt“, auch mit verschiedenen Bundeszeichen (Gen 9 Regenbogen; Gen 17 Beschneidung). Statt der korrekten Wiedergabe „Bünde“ oder auch „(mehrfach) einen Bund“ singularisiert das Possessivpronomen „deinen“ die Größe Bund in einer biblisch und theologisch nicht zu rechtfertigenden Weise.

5. Wenn man beim Plural *foedera*, zusammen mit dem Adverb *pluries* „vielfach“, „immer wieder“, an die verschiedenen in der Bibel erzählten Bünde zu denken hat, kann *hominibus* nicht „die Menschen“, „die Menschheit“ (im Sinne des vorher gebrauchten kollektiven Singulars *homo*) meinen, sondern nur artikellos verschiedene Menschen(-gruppen), von denen in den verschiedenen biblischen Bundeserzählungen die Rede ist. Das können dann Noach und seine Söhne (und alles was lebt), also die ganze nachsintflutliche Menschheit sein (Gen 9, 8 ff.), aber auch Abraham, David, Aaron, Israel usw., aber solche Bünde sind nicht alle und sind nicht einfachhin Bünde mit *den* Menschen⁴. Der Artikel der deutschen Version ist hier unangebracht.

Auch die Wortstellung zeigt, daß *hominibus* Z. 5 nicht mit Artikel wiedergegeben und damit als deckungsgleich mit *omnibus* Z. 3 aufgefaßt werden kann. Während *hominibus* Z. 5 eher unbetont gegen Ende in den Satz eingefügt ist, wird *omnibus* Z. 3 durch die Erstposition im Satz stark hervorgehoben: „Allen einzelnen nämlich bist du ... zu Hilfe gekommen, bist aber auch mehrfach einen Bund mit Menschen eingegangen ...“. Wäre mit *hominibus* Z. 5 dieselbe Größe gemeint wie mit *omnibus* Z. 3, würde in Z. 5 eine pronominale Aufnahme des *omnibus* richtiger sein, etwa: *sed et foedera*

⁴ Wenn die alten Hochgebete des Ostens, nach denen das 4. Hochgebet gestaltet ist, unter anderen Hilfen Gottes für den gefallen Menschen auch Gaben Gottes nennen, die *materialiter* Israel zum Adressaten haben, sehen sie diese *formaliter* als Gaben an die ganze Menschheit. Nie nennen sie Israel, sondern immer *homo* oder *natura humana* als Empfänger der Hilfen Gottes. Auch kann das ganze Postsanctus in der 1. Person Plural (*wir*) oder sogar Singular (*ich*) formuliert sein, so daß die betende Gemeinde sich mit Adam im Paradies, mit dem aus dem Paradies vertriebenen Menschen und eben auch mit den Menschen, denen Gott auf vielerlei Weise, u. a. auch durch Propheten oder durch Gesetz oder durch Gesetz und Propheten zu Hilfe kam, ineins setzt. Daraus wird man schließen dürfen, daß die alten Anaphoren nicht in dem Denkschema „das Volk Israel – die anderen Völker“ denken und formulieren, sondern eher in dem der einen menschlichen Natur und der einen idealiter mit sich selbst identischen Menschheit. Vielleicht erklärt sich das *hominibus* Z. 5 zusätzlich aus dieser alten Tradition.

pluries eis obtulisti „...bist aber auch mehrfach einen Bund mit ihnen eingegangen“⁵.

Das Deutsche ebnet die starke Betonung des *omnibus* durch Nachstellung des *allen* ein und macht durch den Artikel bei *hominibus* „den Menschen“ unkenntlich, daß es sich in Z. 3 und in Z. 5 jeweils um verschiedene Größen handelt: einmal um alle einzelnen Menschen, dann um die jeweiligen menschlichen Partner der verschiedenen Bundesschlüsse, von denen die biblische und theologische Tradition weiß.

6. Zu erwägen ist, ob nicht auch bei *per prophetas* Z. 6 im Deutschen der Artikel besser weggelassen werden sollte. Das determinierte „die Propheten“ evoziert im heutigen Sprachgebrauch vor allem jene prophetischen Gestalten, die den Prophetenbüchern des Alten Testaments ihren Namen gegeben haben. Aber schon im Alten Testament sind z. B. Abraham (Gen 20, 7), dann vor allem Mose (Dtn 18, 15; Hos 12, 14), aber auch andere Propheten. Für das Neue Testament sind David (Apg 2, 30), die greise Anna (Lk 2, 36), Samuel (Apg 3, 24: „alle Propheten von Samuel an und alle, die später auftraten“), vielleicht auch Henoch (Jud 14) und vor allem der Vorläufer Johannes (Mt 11, 13; Lk 1, 76) Propheten. Auch die alten Hochgebete, nach denen das 4. Hochgebet ja gestaltet ist, gebrauchen den Titel Prophet in einem sehr weiten und unspezifischen Sinn. Die biblische und theologische Tradition, aus der die alten Hochgebete sich nähren, kennt zudem noch „heidnische“ Propheten, mit denen Gott ebenfalls Menschen dazu erzieht, das Heil zu erwarten, so z. B. Bileam mit seiner Prophezeiung, daß aus Jakob ein Stern aufgehen wird (Num 24, 17; Mt 2, 2), aber auch „heidnische“ Sibyllen, die Michelangelo zusammen mit alttestamentlichen Propheten an die Decke der Sixtina malte. Man wird offen lassen, ob die Verfasser des 4. Hochgebets diesen weiten Sinn von „Propheten“ ausdrücklich beabsichtigten. Jedoch scheint das Lateinische dieses weitere Verständnis jedenfalls zuzulassen, so daß im Deutschen der bestimmte Artikel besser gestrichen würde.

7. *Obtulisti / offerre* Z. 5 gibt das Deutsche mit „anbieten“ wieder. Das Gott einen Bund oder gar – radikal singularisiert – „deinen (einen und einzigen) Bund“ „immer wieder“ „anbietet“, und dies noch „den Menschen“, also dem Kollektivum „der Menschheit“, ist eine biblisch und theologisch unmögliche Ausdrucksweise. Gott hat „Bund“ nicht in seinem „Angebot“! Allerdings ist das deutsche „anbieten“ nur eine der verschiedenen möglichen Bedeutungen des lateinischen *offerre*. Im religiösen Kontext meint es z. B. Gott oder den Göttern ein Opfer nicht: anbieten, sondern: darbringen, übereignen o. ä. Man ziehe ein lateinisches Wörterbuch zu Rate, z. B. den „Georges“. Er hat hier s. v. unter anderen Bedeutungen: „Gott schenken, heiligen, weihen, opfern.“ Auch könnte man sich gerade im Zusammenhang eines Hochgebets an den liturgischen Sprachgebrauch erinnern, z. B. an das Offertorium des Requiem: *Hostias et preces tibi, Domine, laudis offerimus* ..., oder an das Offertorium des Meßformulars zur Kirchweihe: David, der im Überfluß alles bereitgestellt hat, was

⁵ So „vereinfacht“ und mißversteht die französische Wiedergabe: „Tu as multiplié les alliances avec eux.“

sein Sohn Salomo für den Bau des Tempels benötigt, betet: *Domine Deus, in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa ...* (1 Chr 29, 17). In solchen Zusammenhängen meint also *offerre*: etwas aus freien Stücken übereignen, zur Verfügung stellen, hier also: einen Bund *geben, gewähren, errichten* o. ä. So jedenfalls müßte hier übersetzt werden.

Fazit: Die hier aufgezählten Unzulänglichkeiten des deutschen Textes des 4. Hochgebets könnten sicher durch weitere vermehrt werden. Gewiß können nicht alle als Anregungen für eine Verbesserung der deutschen Wiedergabe genommen werden, weil eben – wie eingangs bemerkt wurde – nicht jede Feinheit des Lateinischen ins Deutsche hinübergerettet werden kann. Jedoch dürfte deutlich geworden sein, daß viel mehr vom theologischen und spirituellen Reichtum der lateinischen Fassung ins Deutsche vermittelt werden könnte, als dies im derzeitigen deutschen Meßbuch der Fall ist.

Nun wird das 4. Hochgebet allgemein wenig gebraucht. Eine vorweggenommene Überarbeitung nur dieses Textes vor einer zu erwartenden allgemeinen Revision des Meßbuchs scheint darum nicht dringlich zu sein. Zu gegebener Zeit sollte jedoch eine deutsche Version versucht werden, die möglichst genau der lateinischen Vorlage folgt.

BESPRECHUNGEN

FRANZ, Ansgar (Hg.): *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie.* St. Ottilien: Eos Verlag 1997. 928 Seiten. Geb. 248,— DM.

Der vorliegende Sammelband geht laut Vorwort auf eine Studentagung zurück, die vom 9. bis 12. Juni 1992 in Nothgottes bei Rüdesheim unter dem Titel „Streit am Tisch des Wortes“ zur Deutung und Bedeutung des „Alten“ Testaments im christlichen Gottesdienst durchgeführt wurde. Über die dort vorgetragenen Referate hinaus konnten, wie der Herausgeber betont, für die Publikation weitere Autoren gewonnen werden, die die angegebene Thematik um wichtige Aspekte bereichert haben.

Der *erste Teil* ist der Exegese in ihren vielfältigen Formen gewidmet. Welche unterschiedlichen Zugänge es zu atl. Texten gibt, wird am Beispiel von Gen 22 veranschaulicht, wobei sich der Bogen von der historisch-kritischen Methode (I. Fischer) über jüdische (R. Schmitz) und patristische Auslegungsformen (C. Jacob) sowie psychologische Deutungsversuche (A. Bucher) bis hin zu ikonischen (A. Stock) und literarischen Transformationen (H. Kurzke) spannt. Beiträge zu Jona (M. Engelhardt; W. Wischmeyer), Kain und Abel (T. Martinec), Hohes Lied (W. Herbstrith) und Psalmen (C. Reich) erweitern das Spektrum der Zugangsweisen zum Alten Testament. Ausführungen zu der Bedeutung des Alten Testaments in Musik (M. Mezger), Kunst (H. W. Stork) und Dichtung (U. Süß) beschließen den ersten Teil.

Ob die in diesen Beiträgen vorgestellten unterschiedlichen Zugänge zu atl. Texten noch dem Oberbegriff Exegese zuzuordnen sind, wie es die Überschrift des ersten Teils ankündigt, ist mit Fug und Recht zu bezweifeln. Die Vielzahl der aufgewiesenen Zugänge bezeugt eher die Breite der Auseinandersetzung mit biblischen Themen im Bereich der verschiedenen Geisteswissenschaften sowie in Musik und Kunst. Zur Deutung und

Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie hätte man sich eher eine Auswahl biblisch-theologisch ausgerichteter Beiträge zu atl. Themen gewünscht, die in exegetisch überzeugender Weise auch den heilsgeschichtlichen Bezug zum Neuen Testament aufgewiesen hätten.

Im *zweiten Teil* geht es um Fragen der Hermeneutik, die das Verhältnis von Altem und Neuem Testament betreffen. Nachdem zwei Beiträge zu Deutung und Bedeutung des Alten Testaments die Einheit der beiden Testamente als theologiegeschichtliches Faktum (H. v. Reventlow) und exegetische Herausforderung (D. Michel) dargestellt haben, folgen, inhaltlich daran anknüpfend, provozierende Thesen „zu einer christlich-jüdischen Hermeneutik des sogenannten Alten Testaments“ (E. Zenger), an die sich Beiträge anschließen zu den Antithesen Jesu in der Bergpredigt (L. Schenke) und zu den in der gegenwärtigen Diskussion umstrittenen hermeneutischen Kategorien „Typologie“ (A. Stock) und „Heilsgeschichte“ (W. Simon). Den Abschluß bildet ein wiederum auf Provokation abgestellter Beitrag zur Bedeutung des Alten Testaments für eine christliche Theologie (J. Brosseder).

Kritische Anfragen richten sich an die von E. Zenger und J. Brosseder geforderte Hermeneutik, deren Aufgabe letzterer wie folgt beschreibt: „Wenn der Satz ‚Gottes Bund mit Israel ist unwiderruflich‘ Selbstverständnis des christlichen Glaubens ist und wenn dieser Satz einen Sinn machen soll, woran ja offenkundig nicht zu zweifeln ist, dann hat das die Konsequenz, wenn und sofern Christen ihr Gottesverständnis ernst nehmen, daß das gesamte jüdische Gottes-, Offenbarungs-, Heils- und Erlösungsverständnis und das Verständnis Israels als solches mit zum Grundbestand des christlichen Glaubens gehört, das in einer Fundamentaltheologie darzulegen und zu entwickeln wäre“ (460). Angesichts dieser Forderung stellt sich die Frage: Muß das Wort von der Unwiderruflichkeit des Bundes Gottes mit Israel gerade vom Alten Testament her nicht unbedingt im Horizont der schon von der Priesterschrift des Pentateuchs heilsuniversalistisch konzipierten Polarität von Noach- (Gen 9) und Abrahambund (Gen 17) theologisch interpretiert werden, wonach der Abrahambund innergeschichtlich über Israel das Heil aller Völker und damit die Vorbereitung der endgeschichtlichen Erfüllung und Vollendung des Noachbundes mit der Schöpfung im Blick hat: ein Ziel, das nach Ausweis des Neuen Testaments erst in der eschatologisch unüberbietbaren Christusoffenbarung des neuen Bundes erreicht wird? Vernebelt man, auf diesem Hintergrund gesehen, nicht hermeneutisch das Problem, wenn man das atl. Israel, aus dem sich einst die Urkirche rekrutiert hat, unhistorisch und unreflektiert mit dem heutigen Israel gleichsetzt, dessen Glauben gerade die Ablehnung der im Neuen Testament geoffenbarten Inkarnation Gottes in Jesus Christus verlangt? Gilt nicht der gleiche Vorwurf hermeneutischer Vernebelung auch für die Rede von der „kanonischen Qualität“ (395) der Heiligen Schrift Israels, weil der hier gebrauchte (jüdische) Kanonbegriff in seiner theologischen Begründung wesentlich verschieden von dem christlichen Kanonbegriff ist? Läuft das Bekenntnis von E. Zenger: „Wir erkennen an, daß es legitimerweise zwei verschiedene, gleichberechtigte und gleichwertige Weisen der Bibellektüre gibt, eine jüdische und eine christliche“ (401) letzten Endes nicht auf die vom Selbstverständnis des Neuen Testaments her theologisch inakzeptable Auffassung von der Gleichberechtigung des von Juden und Christen jeweils im Glauben festgehaltenen Heilsweges hinaus? Auf diese Fragen können schon die am Beginn des zweiten Teils stehenden Beiträge von H. v. Reventlow zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments in der Geschichte der Kirche und von D. Michel zum Problem der fundamentalen Bedeutung des Alten und der normativen Bedeutung des Neuen Testaments eine richtungsweisende Anregung zu einer theologisch ernst zu nehmenden Antwort geben.

Den *dritten Teil*, der sich mit der Liturgie befaßt, eröffnen zwei grundsätzliche Beiträge über den Schriftgebrauch im christlichen (A. Gerhards) und jüdischen Gottesdienst

(J. Maier) mit einer Meinungsäußerung dazu aus jüdischer Sicht (E. L. Ehrlich). Beiträge über den Stellenwert des Alten Testaments in den Liturgien der orientalischen und lateinischen Kirchen (H. Brakmann) sowie in der nachvatikanischen Liturgiereform (E. Nübold) unter Würdigung der Rolle des Alten Testaments in den Perikopenreformen des 20. Jahrhunderts (A. Franz) und bei der Entstehung der vatikanischen Leseordnung (A. Nocent) bereiten die Vorlage eines ausgearbeiteten Entwurfs zum Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae vor (H. Becker), dem einige kritische Anmerkungen beigelegt sind (E. Zenger). Weitere Beiträge behandeln konkrete Probleme bei der Entstehung eines Wortgottesdienstformulars (U. Stader), bei der Textauswahl aus feministischer Perspektive (B. Janetzky) und bei der Substitution atl. Lesungen durch Texte nichtchristlicher Herkunft (A. Nayak) und richten den Blick über die Textebene hinaus auf die Dramaturgie des Wortgottesdienstes (B. Kranemann) und die Wertschätzung der hierbei gebrauchten Lektionare (R. Kaczynski). Daß das Alte Testament nicht nur Lesung im Gottesdienst ist, sondern auch unverzichtbare Quelle anderer liturgischer Gattungen, illustrieren die letzten Beiträge am Beispiel der Psalmodie (D. Michel), Hymnodie (C. Schäfer), der geistlichen Lieder (K. Süß), der Eucharistie (G. Braulik) und Homilie (R. Zerfuß).

Wohlwollende Aufmerksamkeit verdient der von H. Becker in seinem Beitrag „Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente“ vorgelegte Entwurf einer Bahnlesung aus dem Alten Testament, die — getreu dem Wort des jetzigen Papstes: „Das Alte und das Neue Testament stehen in einem Dialog innerhalb der Kirche“ — der quantitativen Aufwertung des Alten Testaments in der nachkonziliaren Leseordnung der Messe eine hermeneutisch begründete qualitative Aufwertung folgen läßt und hierin dem bei aller Bezogenheit auf das Neue Testament bleibenden Eigenwert des Alten Testaments Rechnung trägt (659—689). Dazu hat E. Zenger in einem Kurzbeitrag „Das Erste Testament im Ordo Lectionum Missae“ acht kritische Thesen geäußert (691—692). Das traditionelle Zuordnungsverfahren, sagt E. Zenger, „das explizit oder implizit eine Abwertung, Relativierung oder gar Aufhebung des Ersten Testaments insinuierte, muß vermieden werden. Unter dieses Verdikt fallen *alle* Spielarten der Typologie, auch wenn diese *innerhalb* des Ersten Testaments durchaus theologisch legitim ist (z. B. ‚erster‘ und ‚zweiter‘ Exodus), da diese als Korrelationsmodell der beiden Testamente durch ihre fatale Rezeptionsgeschichte seit den Anfängen des Christentums untauglich geworden ist. Auch das Schema ‚Verheißung — Erfüllung‘ ist höchst problematisch, außer man setzt es als nach beiden Seiten hin offen ein“ (691). Das christologische Defizit dieser Argumentation ist offensichtlich und macht sich auch bemerkbar, wenn E. Zenger zu der von H. Becker entworfenen „heils geschichtlichen“ Anordnung der Perikopen für die Sonntage nach Pfingsten den Gegen vorschlag äußert: „Ich halte es ... für sinnvoller, für diese Zeit des Kirchenjahres die *erste* Lesung aus der Tora zu nehmen ... und die *zweite* Lesung aus ‚den Propheten und den Schriften‘. Die *dritte* Lesung könnte dann thematisch-dialogisch entsprechend, aus dem Zweiten Testament genommen werden“ (692). Will E. Zenger allen Ernstes, daß — im Gegensatz zur Glaubenstradition der Kirche — fortan im christlichen Gottesdienst die Tora an die Stelle des Evangeliums tritt? Diesen Eindruck gewinnt man jedenfalls bei der Aussage von E. Zenger: „Das Zweite Testament ist (nur) im Lichte des Ersten Testaments les- und verstehbar“ (692): einer Aussage, die nach dem Selbstverständnis des Neuen Testaments theologisch falsch ist (vgl. etwa Lk 24, 25—32; 2 Kor 3, 4—18). Demgegenüber hat H. Becker den christlichen Standpunkt klar formuliert: „Das Alte Testament ist die Grundlage, das Evangelium der Höhepunkt des Wortgottesdienstes. Es ist und bleibt Gottes letztes Wort“ (673).

Ernst Haag, Trier

- BOFF, Leonardo: Prinzip Mitgefühl. Texte für eine bessere Zukunft. Freiburg: Verlag Herder 1999, 190 Seiten, Paperback, 18,80 DM.
- BRUNE, Karl-Heinz: Der koptische Reiter: Jäger, König, Heiliger. Ikonographische und stilistische Untersuchung zu den Reiterdarstellungen im spätantiken Ägypten und die Frage ihres „Volkskunstcharakters“. Altenberge: Oros Verlag 1999, 400 Seiten u. 50 S. Abbildungen, geb., 96,- DM.
- CONRAD, Anne (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform. Katholisches Leben und Kirchenreform Band 59. Münster: Aschendorff Verlag 1999, 232 Seiten, kart., 39,80 DM.
- COSMANN, Peggy: Protestantische Neuzeitkonstruktion. Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriffs im 19. Jahrhundert. Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften Band 233. Würzburg: Verlag Königshausen + Neumann 1999, 228 Seiten, kart., 68,- DM.
- FOX, Helmut / PAULY, Wolfgang: Befreite Liebe – Verantwortete Liebe. Eine Sexualethische Handreichung. Trier: Paulinus Verlag 1999, 184 Seiten, kart., 39,80 DM.
- HANHART, Robert: Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum. Forschungen zum Alten Testament 24. Tübingen: Verlag Mohr (Siebeck) 1999, 298 Seiten, geb., 198,- DM.
- HEGGE, Christoph: Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Reihe Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Band 29. Würzburg: Echter Verlag 1999, 484 Seiten, brosch., 56,- DM.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne / EID, Volker (Hg.): Kirche – lebenswichtig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat. Topos plus Taschenbücher Band 302. München: Don Bosco Verlag 1999, 183 Seiten, Paperback, 19,80 DM.
- HOYER, Ulrich / SCHWAETZER, Harald (Hg.): „Kampf zweier Weltanschauungen“. Metaphysik zwischen Naturwissenschaft und Religion im Werk Gideon Spickers. Hildesheim: G. Olms Verlag 1999, 206 Seiten, Paperback, 44,80 DM.
- HUNOLD, Gerfried W. (Hg.): Ökologische Theologie und Ethik II. Texte zur Theologie. Moralthologie 1,2. Köln: Verlag Styria 1999, 206 Seiten, brosch., o. Pr.
- KHOURY, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle. Religionswissenschaftliche Studien 11/5. Würzburg: Echter Verlag 1999, 342 Seiten, kart., 80,- DM.
- KREMER, Jacob: Enthüllungen der Zukunft. Tod – Rettung – Weltgericht. Topos plus Taschenbuch, Band 317. Regensburg: Verlag Pustet 1999, 136 Seiten und 20 s/w Abb., Paperback, 16,80 DM.
- MARK, Martin: Meine Stärke und mein Schutz ist der Herr. Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118. Forschung zur Bibel Band 92. Würzburg: Echter Verlag 1999, 550 Seiten, brosch., 64,- DM.
- MOLL, Helmut: Die Katholischen Deutschen Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. Ein Verzeichnis. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1999, 100 Seiten, kart., m. 8 Abb., 9,80 DM.